This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

AH 6MVL

Digitized by Google

Period. 1944 Theologische

Harvard Divinity School

ANDOVER-HARVARD THEOLOGICAL LIBRARY

MDCCCCX

CAMBRIDGE, MASSACHUSETTS

BOUGHT FROM THE FUND
GIVEN IN MEMORY OF

RUSHTON DASHWOOD BURR
Divinity School, Class of 1852

The gift of Mrs. Burr

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Theologische Studiën

TIJDSCHRIFT

ONDER REDACTIE VAN

F. E. DAUBANTON EN C. H. VAN RHIJN

MET MEDEWERKING VAN

J. M. S. BALJON L. H. K. BLEEKER G.Hzn.
A. VAN DER FLIER G.Jzn. P. A. KLAP W. LAMERS
A. S. E. TALMA G. WILDEBOER

DRIE EN TWINTIGSTE JAARGANG

UTRECHT — KEMINK & ZOON — 1905

Digitized by Google

ANDOVER-HARVARD
THEOLOGICAL LIBRARY
FEB 15 1915
HARVARD
DIVINITY SCHOOL
H43,143

INHOUD

	Bls.
A. Noordtzij, Psalm 8².	1
G. Wildeboer, De tekst der Syrische Evangeliën	9
F. Dijkema, Eenige Synoniemen	20
A. van Veldhuizen, Keizer Domitianus.	31
A. S. E. Talma, Wijsbegeerte der theologie	60
C. H. van Rhijn, Een merkwaardige Recensie	103
J. M. S. Baljon, De vruchten, die de beoefening van de geschiedenis der godsdiensten oplevert voor de studie van het Nieuwe Testament	111
Boekaankondigingen	150

Bijbel-studiën door Dr. E. H. van Leeuwen, Oud-Hoogleeraar. H. de Vroede, 1904.

Bibliotheca Reformatoria Neerlandica. Geschriften uit den tijd der Hervorming in de Nederlanden. Opnieuw uitgegeven en van inleidingen en aanteekeningen voorzien door Dr. S. Cramer en Dr. F. Pijper. Tweede Deel: Het offer des Heeren (de oudste verzameling doopsgezinde martelaarsbrieven en offerliederen) bewerkt door Dr. S. Cramer. 's Gravenhage, Martinus Nijhoff, 1904.

Blikken in het kerkelijk en gemeentelijk leven onzer vaderen, door J. W. Margadant, Predikant. Bewerkt naar het kerkelijk archief van de Hervormde Gemeente van Oudewater van het jaar 1566 af. Rotterdam, C. J. Margadant, 1904, door C. H. van Rhijn.

Marnix, Protestantsche Stemmen. Jaargang VI, afl. 1—4, door H. W. A. Voorhoeve.

Biblia Sacra Veteris Testamenti, dat is de Heilige Boeken van het Oude Verbond. Vulgaat in Nederl. Vertaling met aanteekeningen. Kerkelijk goedgekeurd. Eerste deel, 's Hertogenbosch, 1904, door G. Wildeboer.

Nieuwe Uitgaven aan de Redactie toegezonden	173
Inhoud van Tijdschriften	175

Digitized by Google

Blz.

A. H. DE HARTOG, Het Organisme der Wetenschap 181

G. WILDEBOER, Urim en Thummim in de Priesterwet. 195

D. PLOOIJ, De Essenen (I) 205

C. F. M. DEELEMAN, 2 Thess. 2 : 1—12. 252

Boekaankondigingen 277

Gerhard Taaks. Alttestamentliche Chronologie mit einer Beilage: Tabellen. Uelzen 1904. Im Selbstverlage des Verfassers (117 S.), door A. van der Flier G.Jz.

Prof. Dr. Eduard König. „Altorientalische Weltanschauung" und Altes Testament. Verlag von Edwin Runge in Gr. Lichterfelde. Berlin (69 S. 1 Mrk.), door A. van der Flier G.Jz.

M. Friedländer, Griechische Philosophie im Alten Testament. Eine Einleitung in die Psalmen- und Weisheitsliteratur. Berlin 1904, XX en 223 bladzijden, door G. Wildeboer.

Dr. J. J. P. Valeton Jr., De Psalmen, deel III, Nijmegen 1905, door G. Wildeboer.

Nieuwe Uitgaven aan de Redactie toegezonden 308

Inhoud van Tijdschriften 309

D. PLOOIJ De Essenen. (II). 313

A. VAN VELDHUIZEN, Keizer Domitianus. (Slot) 332

C. H. VAN RHIJN, Letterkundig Overzicht. 364

Die Liebe im Neuen Testament. Ein Beitrag zur Geschichte des Urchristentums von D. Wilhelm Lütgert. Leipsig. A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung 1905. (Pr. *f* 3.55). — Die Medizin im Neuen Testament und im Talmud von Dr. Wilhelm Ebstein. Stuttgart. Verlag von Ferdinand Enke. 1903. (Pr. *f* 5.20). — Biblische Zeit- und Streitfragen zur Aufklärung der Gebildeten. Herausgegeben von Lic. Dr. Boehmer und Lic. Dr. Kropatschek. 1905. Verlag von Edwin Runge in Gr. Lichterfelde—Berlin. Das Abendmahl im Neuen Testament von R. Seeberg. Die Geschichtlichkeit des Markusevangeliums von Dr. Bernh. Weiss. Das Johannesevangelium und die Synoptischen Evangelien von Dr. Fr. Barth. — Das Comma Iohanneum. Auf seine Herkunft untersucht von Dr. K. Künstle. Freiburg im Breisgau. Herder'sche Verlagshandlung 1905. — Was heisst „Biblisches Christentum"? Vortrag von Dr. Herm. Lüdemann. Bern. Verl. von A. Francke 1905. — Geloof en Vrijheid door F. J. Krop, Hervormd Predikant. Zwolle. J. Tamse 1904. — De Historische kritiek en het geloof der Gemeente. Eene beschouwing door Dr. A. H. de Hartog, Predikant te Ommeren. Groningen, J. B. Wolters 1905.

Digitized by Google

Blz.

C. H. VAN RHIJN, Varia 372

Een Komma in het Onze Vader. — Matth. X, 8 v. — Tabor, de berg der verheerlijking? — Matth. XVII, 15. — Rom. VIII, 23. — Rom. XVI, 4.

A. S. E. TALMA, Wijsbegeerte der theologie (II). 381

D. J. VEEN, In welk jaar en op welken dag en datum is Christus gestorven? 429

H. ZEYDNER, ΑΠΕΧΕΙ. Mark. XIV: 41. 439

Boekaankondigingen. 443

Repetitorium der Christel. Ethiek door P. J. van Melle. Uitgave van G. F. Callenbach, Nijkerk. 69 bl. 1904. Prijs: geb. en met wit papier doorschoten f 1.25, door A. Jongema.

D. Dr. Ed. König, Prof. d. Theol. in Bonn, Der ältere Profetismus. Gross Lichterfelde—Berlin, 1905, door G. Wildeboer.

Nieuwe Uitgaven aan de Redactie toegezonden 451

Inhoud van Tijdschriften 453

J. A. C. VAN LEEUWEN, Wedergeboorte. 459

E. SNELLEN, Een laatste woord aan Dr. A. H. de Hartog . . . 489

Boekaankondigingen. 501

Geschriften uitgegeven vanwege den Nederlandschen Protestantenbond VI. De Bergrede door Dr. H. Oort. Hoogleeraar te Leiden. Assen. L. Hansma 1905.

Ernst Heilborn, Das Tier Jehova's. Ein kulturhistorischer Essay Berlin. Georg Reimer 1905. M. 3.—.

Strack und Zöcklers Kurzgefasster Kommentar zu den h. Schriften des A. u. N. Test. A. I: 1.: Strack, Die Genesis 2e neu durchgearbeitete Auflage, München 1905, door D. P.

Neander. Toespraak bij de opening zijner collegiën den 5den October 1905 door Prof. Dr. F. E. Daubanton. Kemink & Zoon, over den Dom te Utrecht.

De Gereformeerde kerk in de Ommelanden tusschen Eems en Lauwers (1595—1796) door Dr. G. A. Wumkes, predikant te Zeerijp. Tweede druk (volksuitgave). Groningen, P. Noordhoff 1905. Pr. ƒ 0.75, door C. H. van Rhijn.

Nieuwe Uitgaven aan de Redactie toegezonden 510

Inhoud van Tijdschriften 512

Digitized by Google

Psalm 8[2].

יְהוָה אֲדֹנֵינוּ

מָה אַדִּיר שִׁמְךָ בְּכָל־הָאָרֶץ אֲשֶׁר תְּנָה הוֹדְךָ עַל־הַשָּׁמָיִם׃

De groote moeilijkheid van dit vers zit in תנה. Wat is dat? De grammatisch meest voor de hand liggende opvatting is natuurlijk, dat תנה een Imperatief is van נתן, welke vorm elders nog 23 maal voorkomt. Daar echter een Imp. na אשר onvertaalbaar is, redt men zich door aan dezen vorm eene permissieve of optatieve beteekenis te geven, gelijk ook Rasji den zin weergeeft door שֶׁתִּתְּנֵהוּ en vertalen dan: „gij, die uwe majesteit stellen moet", tenzij ze met Gesenius (Thesaurus 928 a) אשר met het suffix ךָ(הוֹד) verbinden, waardoor ze dezen zin meenen te krijgen: „stel deze uwe majesteit". Maar afgedacht nog van de taalkundige salto mortales, die men zich hierbij moet veroorloven, merk ik op, dat dit hier geen zin geeft. Immers, Gods majesteit schittert in den hemel en moet zich juist op de aarde openbaren. Bovendien geldt nog tegen Gesenius, dat הוֹד dan ook in het eerste verslid zou moeten staan, waarna het dan in het tweede herhaald kon worden, vgl. Gen. 49[30b] 50[13].

Anderen hebben תנה opgevat als Infinitief van נתן, gelijk reeds Aben Esra zegt: „het woord תנה is daar

Digitized by Google

de Inf. zooals מֵרְדָה מִצְרַיִם (Gen. 46₃) alsof hij zeide תֵּת הוֹרֵךְ עו הו. Hierin wordt hij o. a. gevolgd door Calvijn, Hengstenberg en Delitzsch, wier vertalingen intusschen onderling weer afwijken. Maar deze z.g. Inf. is speciaal voor deze gelegenheid uitgedacht, komt nergens elders voor en heeft naast תֵּת al heel weinig waarschijnlijkheid. Ook is er geen ander voorbeeld van zulk een inf. bij de verba פ"נ en de vorm רְדָה, waarop Aben Esra zich beroept, is slechts hieraan te danken, dat tusschen bijtoon en hoofdtoon ē als voortoonvocaal is weggevallen, vgl. לֵדָה. Gesteld echter al eens, dat deze opvatting grammatisch te verdedigen ware, dan zou hierop noodzakelijk de onderstelling moeten volgen, dat juist hier de Inf. constr. (en niet de Inf. abs., zooals overal elders het geval is) gebruikt is in plaats van een verbum finitum, i. c. נָתַתָּ.

Daarom decreteerden anderen kortweg: תְּנָה is tengevolge van aphaeresis ontstaan uit נָתְנָה, zooals תַּתָּה 2 Sam. 22⁴¹ ontstaan is uit נָתַתָּה, vgl. de par. pl. ψ 18⁴¹. Tevens worden dan als bewijzen van aphaeresis aangevoerd Ez. 17⁵, Hoz. 11³, Richt. 19¹¹ en Jer. 42¹⁰. Het loont de moeite deze plaatsen even na te gaan. Reeds onmiddellijk zien we, dat de tekst van Ez. 17⁵ ontwijfelbaar corrupt is. LXX en Pesj. toch hebben קָח (zoo hebben de Masorethen gevocaliseerd!) niet, en de lezing der Vulgata „ut firmaret radicem" kan onmogelijk op קח teruggaan. Trouwens, dit קח geeft hier geen zin, zelfs al ware het = לָקַח. „Toen nam hij van het zaad des lands en zette dit in een zaadveld; hij nam (wat?) aan groote wateren, als een oevergewas plaatste hij

Digitized by Google

het." Is nu dit „van het zaad des lands" ook object van קח? Dan zou de zin zijn: „hij nam het, terwijl het aan groote wateren was." Maar dan zou de profeet zich ongetwijfeld anders hebben uitgedrukt, omdat deze gedachte zeker niet voor de hand ligt. Laten we קח daarentegen uit, dan krijgen we een voortreffelijken zin: „aan groote wateren plaatste hij het (zaad des lands) als een oevergewas."

In de tweede plaats beroept men zich op Hoz. 11[3], waar לָקָחָם beschouwd wordt te zijn = לְקָחָם, waardoor men dezen zin krijgt: „ik leerde Israël loopen (hij nam hem op zijn armen), maar zij erkenden niet, dat ik hen genezen had." Nu doet echter reeds een dergelijk gebruik van een tusschenzin eenige bedenking rijzen. Immers, Jhvh zelf wordt hier door den profeet sprekend ingevoerd. Is dan de tusschenzin van den profeet zelven? Maar welken dienst doet hij dan? In ieder geval verzwakt hij den indruck van het voorafgaande zindeel. Bovendien merk ik op, dat geen der vertalingen onzen M. tekst heeft. Allen lezen: „ik nam ze op mijne armen," wat teruggaat op אֶקָּחֵם עַל־זְרוֹעֹתָי. Dan is ו van den H. tekst (־תָיו) te verklaren als dittografie (ול׳א volgt), veroorzaakt door het wegvallen der א van אקחם, en eene poging om aan de woorden nog een dragelijken zin te geven.

Daarna wijst men op Richt. 19[11] וְהַיּוֹם רַד מְאֹד. Alle vertalingen geven hier echter יָרַד. Zouden zij zoo eenstemmig zijn geweest, als ze niet alle inderdaad דָּיַר gelezen hadden?

In de vierde plaats beroept men zich op Jer. 42[10] אִם־שׁוֹב תֵּשְׁבוּ בָּאָרֶץ הַזֹּאת, waar שׁוֹב dan beschouwd wordt te zijn = יָשׁוֹב. Maar is dit שׁוֹב hier niet slechts

Digitized by Google

een glos, die later in den tekst is geraakt, omdat men wilde lezen: אִם־שׁוֹב תָּשֹׁבוּ „indien gij u bekeert?"

Opzettelijk liet ik tot dusver 2 Sam. 22[41] buiten bespreking, omdat hier het geval een weinig anders staat. De par. pl. ψ 18[41] heeft hier den volledigen vorm נָתַתָּה. Bovendien geeft het hier gebruikte תְּתָה geen aanleiding tot verwarring, zooals dat bij קָם, קוּם en רד *wel* het geval was, gelijk ook bij תנה van ψ 8[3]. Maar zelfs al zou de mogelijkheid moeten worden erkend, dat in de levende taal inderdaad aphaeresis plaats greep bij vormen, die tot geen verwarring konden aanleiding geven, dan zou aphaeresis toch nog onwaarschijnlijk zijn voor 2 Sam. 22[41]. Immers, wanneer wordt toegestemd dat ψ 18 en 2 Sam. 22 op eenzelfde stuk teruggegaan, dan moet òf תְּתָה òf נָתַתָּה onjuiste tekstoverlevering zijn. En dan is de prioriteit van תתה al heel onwaarschijnlijk. Trouwens, er zijn in beide tekstedities wel andere fouten ingeslopen!

De beschouwing dezer plaatsen heeft het dus duidelijk gemaakt, dat het in ieder geval niet zeer waarschijnlijk is, als zouden hier gevallen van aphaeresis worden gevonden. Meent men derhalve, dat נָתַתָּה de juiste lezing is, dan moet men deze נ per conjecturam invoegen.

Maar ook נָתַתָּה zou hier geen zin geven. Men vertaalt dat gewoonlijk door: „welke (de aarde) verkondigt uw heerlijkheid over den hemel." In de eerste plaats echter heeft men geen recht נָתַן hier te vertalen door „verkondigen". Want wel beteekent ψ 68[34] נָתַן עֹז „roemende iemands macht vertellen" evenals ψ 29[1] het synonieme יָהַב עֹז, maar in beide gevallen wordt daar de prepositie לְ gebruikt en blijkt de beteekenis „roemend vertellen" meer uit het verband dan dat ze inhaerent zou

Digitized by Google

zijn aan נתן, dat ook hier de gewone beteekenis „geven, toekennen" heeft. Trouwens overal beteekent נָתַן הוֹד עַל majesteit„ heerlijkheid leggen op, vgl. Num. 27[20], Dan. 11[21], 1 Kron. 29[25]. Maar in de tweede plaats is deze gedachte, als zou de aarde des Heeren heerlijkheid verkondigen *over* den hemel zonder parallel. De openbaring toch van Jhvhs majesteit vindt haar oorsprong in den hemel en daalt vandaar op de aarde neder, zoodat ze over beide is uitgespreid, vgl. ψ 148[13].

Tot dusver bleven de exegeten staan bij de meening, als zou תנה een vorm van נָתַן zijn. Ewald echter geeft deze poging op. Hij ziet er een 3[den] pers. m. enk. in = תנה, terwijl hij zich als parallelen voor zulk eene afwijkende vocalisatie beroept op Richt. 5[13] יְרַד: en Job 39[3] יִתּוֹר:. In zijn Ausf. Lehrb[8]. bl. 312 erkent hij echter dat de Masorethen bij zulk een vocalisatie ook wel afwijkende verklaringen voor oogen kunnen gehad hebben. Hij neemt dit תָּנָה in den zin van „zich uitstrekken," zoodat dan de zin zou worden: „gij, wiens heerlijkheid zich over den hemel uitstrekt," waarbij hij dus met LXX (ὅτι ἐπήρθη ἡ μεγαλοπρέπειά σου) הוֹדְךָ: tot subject van תנה maakt. Dit zou dan hetzelfde verbum zijn als we vinden Hoz. 8[9], [10]. Maar het is zeer de vraag, of hier wel vormen van zulk een verbum תנה bedoeld zijn. Immers, wat Hoz. 8[9] betreft: LXX heeft blijkens δῶρα ἠγάπησαν evenals Pesj. in התנו een vorm gezien van נתן, hetzij dan מַתָּנוֹת vgl. Ez. 20[39] Spr. 15[28], hetzij dan אתנים. Ook de Vulgata met haar „munera dederunt amatoribus" biedt Ewald geen steun. En wat Hoz. 8[10] aangaat, ook hier hebben ze יתנו beschouwd als een vorm van נָתַן. Trouwens, alleen *dit* verbum geeft in beide verzen een

Digitized by Google

goeden zin, zoodat we moeten lezen נִתְּנוּ en יִהְנוּ. Gesteld echter al eens dat Ewald zich met recht beriep op Hoz. 8[9. 10] en terecht aan dat verbum תָּנָה de beteekenis „zich uitstrekken" toekende: hoe laat het zich dan verklaren, dat de Masorethen הִנָּה hebben gevocaliseerd? Zouden we dan ook niet עַר verwachten in plaats van עַל? En waar vindt men grond voor de voorstelling, als zou Jhvh's heerlijkheid zich uitstrekken van de aarde door het luchtruim heen tot aan het firmament?

Met het oog op de moeilijkheden, die Ewald's verklaring biedt, laat het zich dan ook begrijpen, dat anderen de oplossing elders hebben gezocht. Dezen wezen op een tweede verbum תָּנָה, dat Richt. 5[11] en 11[40] in Qittel voorkomt in den zin van „vertellen", met de nevenbeteekenis „bezingen". Sommigen namen het dan in Qal „weerklinken," waardoor zij den zin kregen: „wiens lof boven den hemel weerklinkt." Maar תָּנָה heeft nergens deze beteekenis, evenmin als הוֹד ooit „lof" beteekent. Anderen vocaliseerden het als Quttal: „wiens majesteit bezongen wordt". In beide gevallen zou hier dan sprake zijn van het loflied der engelen. Maar dan zou hier toch zeker de m. impf. gebruikt zijn ter uitdrukking der frequentiteit! Bovendien is er geen parallel aan te wijzen voor de gedachte, als zou de majesteit van Jhvh door de engelen worden bezongen. Wel wordt door de menschen roemend verkondigd zijn gerechtigheid ψ 22[32], trouw 30[10], lof 51[17] en worden zijne wonderen bezongen 145[5] [1]). Wel vertellen de hemelen zijne heerlijkheid ψ 19[2] en worden de engelen 29[1] opgewekt den Heere heerlijkheid (כָּבוֹד) en macht te geven of 103[20], 148[2] Hem te prijzen, en zingen ze Jes. 6[3] het driewerf

1) Hier moet יִדְבְּרוּ worden gelezen in plaats van וְדִבְּרִי.

Digitized by Google

heilig. Maar dat is iets gansch anders. Des Heeren heerlijkheid (הוֹד) openbaart zich, 96^6 148^{13}, 1 Kron. 16^{27}, maar wordt niet bezongen.

Ook Venema in zijn Comm. ad h. l. houdt aan תָּנָה vast, waaraan hij dan de beteekenis geeft van het arabische verbum tana'a „bewonen," zoodat hij den zin krijgt: „wiens majesteit haren zetel heeft boven den hemel". Maar gesteld al eens, dat hij het recht had dit arab. verbum, dat toch eigenlijk meer de beteekenis heeft van „zich uitbreiden", zonder meer in het Hebr. over te brengen, dan zou toch zeker בְּ worden verwacht, in plaats van עַל, zooals dat ook in het Arabisch het geval is.

Als we nu al deze vruchtelooze pogingen tot vertaling en verklaring zien, dringt zich de vraag aan ons op, of de tekst wel goed is overgeleverd en of niet juist de vocalisatie תָּנָה bewijs is van de verlegenheid der Masorethen. Blijkbaar gaan LXX (*ὅτι ἐπηρθη ἡ μεγαλοπρέπειά σου ὑπεράνω τῶν ουρανῶν*) en Vulg. (quoniam elevata est magnificentia tua super coelos) op denzelfden tekst terug. Pesj., Targum en Hieronymus hebben „posuisti". Het is echter de vraag of dit inderdaad op נָתַתָּה teruggaat, zooals Hupfeld en Oort's bijbelvertaling schijnen te meenen. Want indien dit de juiste lezing ware, hoe dan de tekst van LXX en Vulg. te verklaren, die veel eerder op een vorm van רוּם of נָשָׂא dan van נָתַן wijst? Het komt mij dan ook waarschijnlijk voor, dat we in dit „posuisti" niets anders hebben te zien dan een poging om den vorm תָּנָה te vertalen. Wat wel niet anders kon dan door hem in verband te brengen met נָהַן. Bij eene poging tot herstelling van den oorspronkelijken tekst hebben we dus af te zien van de oude vertalingen, daar òf deze reeds onzen corrupten tekst voor zich hadden òf haar lezing zich niet meer laat vaststellen.

Digitized by Google

Herhaaldelijk drong zich intusschen bij de bestudeering van dezen tekst de vraag aan mij op, of de fout hier niet dieper schuilt, zoodat niet alleen תגה maar ook אשר eerst door tekstcorruptie is ontstaan. Ook Baethgen in zijn Comm. ad h. l. schijnt hiertoe te neigen zonder echter een oplossing aan de hand te doen. Zouden we hier nu niet kunnen lezen: אִישׁ שָׁר אֹתוֹת הוֹדֶךָ עַל־חַשְׁמַיִם ieder ziet de teekenen uwer majesteit aan den hemel? Dit geeft een uitstekenden zin. De naam van Jhvh is heerlijk op de aarde, want de openbaring Zijner heerlijkheid wordt allerwege aan den hemel gezien. Zon, maan en sterren zijn bewijzen Zijner macht. Vandaar dat zelfs zwakken des Heeren roem verkondigen. Ook uit een taalkundig oogpunt kan tegen deze lezing geen bezwaar worden ingebracht. שָׁר is participium van het verbum שׁוּר dat juist in poëzie synoniem is met רָאָה, vgl. Num. 23[9], 24[17]. Dat zon, maan en sterren hier teekenen worden genoemd van Jhvh's majesteit behoeft met het oog op ψ 148[13] niet te bevreemden. De corruptie van אישׁשׁר tot אשׁר laat zich gemakkelijk begrijpen, welke de andere veranderingen van zelf met zich mede bracht.

Kampen, 27 Oct. 1904. Dr. A. NOORDTZIJ.

Digitized by Google

De Tekst der Syrische Evangeliën.

Van hoog belang is een grondige kennis der geschiedenis van den Syrischen tekst onzer evangeliën voor het vaststellen van den vermoedelijk meest juisten tekst dezer geschriften. Immers, welke ook de geschiedenis der Syrische Bijbelvertalingen moge geweest zijn — dat ons in den Bijbel der Syrische Christenen, vooral in de eerste vier boeken des Nieuwen Testaments, belangrijke lezingen bewaard zijn, staat voor alle deskundigen vast. Ook dit, dat vele lezingen een tekstrecensie vertegenwoordigen ouder dan die van onze oudste handschriften.

Wie ooit zelfstandig op dit terrein gearbeid heeft, of wie maar eenigszins aandachtig het onderzoek van anderen gevolgd heeft, zal er wel van overtuigd zijn, dat het probleem, dat hier opgelost moet worden, zeldzaam ingewikkeld is. En nieuwe vondsten schenen aanvankelijk de zaak nog meer verward te maken. Toch is er, vooral door den arbeid van Engelsche geleerden — zoowel mannen als vrouwen — maar ook door 't onderzoek van Duitsche Syriaci, dank zij juist die nieuwe ontdekkingen, gaandeweg meer eenheid gekomen in de inzichten omtrent de geschiedenis der Syrische bijbeloverzetting. Daardoor staat velen de beteekenis van den Syrischen tekst der evangeliën duidelijker voor den geest dan voorheen. Ik meen den lezers der *Theol. Studiën* een dienst te bewijzen door hun daarvan de hoofdzaken mede te deelen. Eerst als men iets verstaat van

Digitized by Google

de historie dezer vertalingen, kan men eenig voordeel hebben van het raadplegen der annotaties in de verschillende kritische uitgaven van het Nieuwe Verbond.

Het is voornamelijk de ontdekking van oude evangeliënfragmenten door Cureton, nu een halve eeuw geleden, geweest, die den stoot gegeven heeft tot nieuwe onderzoekingen. Reeds in 1828, toen de Kardinaal Nic. Wiseman zijn *Horae Syriacae* te Rome uitgaf, schreef deze na eenige nadere kennismaking met den werkelijken stand van zaken (p. 138): „Ego iudicium non fero: dubia moveo, causam agito, testes advoco; me vero tyronem prorsus et in his studiis novum hominem Praetorem non constituo." Doch nieuwe vragen en moeielijkheden deden zich vooral op, toen sinds 1858 William Cureton te Londen zijn *Remains of a very antient recension of the four Gospels in Syriac* in 't licht zond, later vermeerderd met fragmenten door W. Wright en Roediger gepubliceerd. [1]) De geschiedenis, niet alleen van de vertaling der evangeliën in 't Syrisch maar van het ontstaan der geheele *Pesjito*, die men in hoofdtrekken met zekerheid meende te kennen, werd er door in duisternis gehuld.

Met ijver werd er door enkelen — want het getal der Syriaci is helaas niet groot — naar een oplossing der moeielijkheden gezocht. Ook schrijver dezes heeft er, nu bijna 25 jaren geleden, zijn krachten aan gewijd in zijn akademisch proefschrift. Uitvoerig en grondig was het werk van F. Baethgen, *Evangeliënfragmenten. Der Griechische Text des Cureton'schen Syrers wiederhergestellt, Leipzig* 1885. Op zijn voorgangers steunende, hen hier en daar aanvullende en verbeterende, gaf hij niet alleen een nauwkeurige vertaling in 't Grieksch der fragmenten van Cureton, maar ook een grondige bespreking van het probleem. Zijn oplossing scheen

1) Verg. mijn dissertatie over Cureton's evangeliën, 1880, bl. 69.

Digitized by Google

gelukkig. Ik gaf aan mijn blijdschap lucht in *Theol. Stud.* 1887, *bl.* 482—488 en toonde mijn dankbaarheid door nog een argument aan die van Baethgen toe te voegen.

Welke was dan die oplossing? Op bl. 95 en 96 ontwerpt hij de volgende geschiedenis van de vertaling der evangeliën bij de Syriërs. De eerste, die den Syriërs het evangelie in hun eigen taal bracht, zou Tatianus geweest zijn, die zijne *Harmonie*, zijn *Diatessarôn*, τὸ διὰ τεσσάρων, d. i. „de door vier" akkoorden doorklinkende harmonie (Zahn), tusschen 170 en 180 in het Syrisch schreef. Bijna een eeuw lang zou deze Harmonie het eenige evangelie in de Syrische kerk zijn geweest. Omstreeks 250 ontstond daarnevens de eerste vertaling der afzonderlijke evangeliën, die met een Griekschen tekst tot grondslag werd vervaardigd, maar die zoover het even mogelijk was, zich aan den tekst van het Diatessaron aansloot. Fragmenten van deze vertaling zouden ons in Syr. Cur. bewaard zijn.

Omstreeks 340 vertoont deze vertaling in de buurt van Mosul (in Aphraätes' *Homilieën*), waar zij toen nevens het Diatessaron gebruikt werd, de eerste zwakke sporen van een revisie. Ongeveer 30 jaren later kan men in Edessa (bij Ephraëm den Syriër), wederom nevens het Diatessaron, die gedaante van den tekst der Syrische evangeliën aanwijzen, die onze tegenwoordige Pesjito het meeste nabij komt, en die op grond van een dieper ingrijpende revisie uit Syr. Cur. gegroeid zou zijn, of juister uit die gedaante van Sc., welke Aphraätes voor zich had. De sporen van Tatianus zijn zelfs in den meest verspreiden vorm der Syrische evangeliën (Pesjito) nog niet geheel uitgewischt. Maar in veel grooter getale zijn overblijfselen van Tatianus bij Syr. Cur. bewaard. En inderdaad, juist die bestanddeelen van deze vertaling (Sc.), die den Griekschen tekst het meest vrij weêrgeven en het meest der paraphrase nabij komen, [1])

1) Tatianus' eigenaardigheid schijnt juist in de paraphrase bestaan te hebben, welke later tot aanstoot werd, Euseb. Hist. eccl. IV, 29, verg. Baethgen S. 85.

Digitized by Google

hebben de meeste waarschijnlijkheid voor zich, dat zij naar verhouding den tekst van Tatianus het trouwst bewaard hebben. Hierdoor wijst een tekstgestalte der eerste vertaling van de afzonderlijke evangeliën, die circa 250 vervaardigd is, minstens direkt op het jaar 170. Maar hierdoor treedt ook de Grieksche tekst, welke den grond vormde voor Syr. Cur., ondanks de talrijke veranderingen en toevoegsels, in de rij der gewichtigste en meest te waardeeren getuigen voor de vaststelling van den tekst der evangeliën.

Hoe aanlokkend deze solutie ook scheen — het bleek in 1894, dat een grondig Syriacus als de Engelsche hoogleeraar William Wright er niet meê instemde.[1]) Hij neemt aan, dat aan het Diatessaron voorafgaat een vertaling „der gescheiden evangeliën," en verklaart zich daarmeê voor de resultaten van het onderzoek van G. H. Gwilliam.[2]) Sinds 1901 bezitten wij van de hand van dezen geleerde een *Tetraevangelium sanctum*, een kritische uitgave op grond van een collatie van niet minder dan 41 handschriften uit de 5e—12e eeuw zoowel van Oost- als van Westsyriërs. En het is gebleken, dat de verschillen tusschen Nestorianen en Jacobiten niet grooter zijn dan die in de O. T.ische manuscripten tusschen de Babylonische en de Palaestijnsche school van Tiberias.

Doch wat is daardoor nu gebleken? Dat de Pesjitotekst der evangeliën nog ouder zou zijn dan de afwijkende lezingen in de latere jaren gevonden? Allerminst. Onder de manuscripten door Gwilliam gebruikt zijn er niet ouder dan de 5e eeuw. En het is gebleken, dat eerst in die eeuw onze Pesjitotekst der evangelische geschriften ontstaan is.

Het wil mij nog altijd voorkomen, dat de naam *Pesjito*,

1) A short History of Syriac Literature, 1894, p. 7 sqq.
2) Zie o. a. Studia Biblica, Oxford, 1885, p. 151 sqq,

Digitized by Google

eigenlijk nauwkeurig getranscribeerd *Pesjittha*, die belangrijk jonger dan de 5e eeuw is, het best verklaard wordt als *de eenvoudige* (ἁπλους) tegenover ἑξαπλα, den wetenschappelijken tekst van Origenes, door Bisschop Paulus van Tella in 612 in 't Syrisch overgezet, de Syro-hexaplaris. Andere nemen „eenvoudig" als tegenstelling van „samengesteld", en dan zou dus „Pesjito" oorspronkelijk alleen van de evangeliën gelden tegenover het „samengestelde" Diatessaron. Allengs zou de naam op den geheelen nationalen Syrischen Bijbel zijn overgegaan.

Doch hoe dit zij, onafhankelijk van de verklaring van den naam kan de vraag beantwoord worden: wanneer is de Pesjito-tekst der evangeliën ontstaan? Deze vraag is wel te onderscheiden van de vraag naar het ontstaan der vertaling des Ouden Testaments. Inderdaad, deze schijnt tot de 2e eeuw na Chr. op te klimmen. Doch het werk der overzetting van het Nieuwe Testament is eerst veel later voltooid. Evenals van het O. T. langzamerhand vertalingen van de meeste kanonieke boeken ontstonden (niet van alle, verg. mijn *Kanon*[3] § 7 n. 5), zoo is men ook begonnen met de voornaamste N. Tische geschriften, allereerst met de evangeliën, over te zetten.

In mijn akademisch proefschrift (bl. 2) heb ik reeds in 1880 twijfel geopperd ten opzichte van de veelal aangenomen onderstelling, dat Ephraëm Syrus (gest. 373) den Pesjito-tekst der evangeliën gekend heeft. Wanneer hij spreekt van „onze vertaling", dan heeft men geen recht daaruit te concludeeren: dat is de Pesjito geweest. Op grond van de echte geschriften van Ephraëm heeft Burkitt nu bewezen, dat de Syrische kerkvader dien tekst niet gekend heeft [1]). En Gressmann toonde aan, dat ditzelfde het geval is bij den vertaler in het Syrisch der *Theophanie* van Eusebius. Deze vertaler was een tijdgenoot van Ephraëm. [2])

1) Burkitt, S. Ephraims Quotations from the Gospel. Zie Texts and Studies bij J. Armitage Robinson, Vol. VII, 2, Cambridge 1901.

2) Gressmann, Studien zu Eusebs Theophanie. Zie Texten und Untersuchungen von Gebhardt — Harnack, N. F. VIII, 3, Leipzig 1903.

Digitized by Google

Burkitt heeft nog meer ontdekt. Rabbula, van 421—435 bisschop van Edessa, gebood, dat in alle kerken uit „de gescheiden" evangeliën zou voorgelezen worden. [1]) Met dit gebod is in overeenstemming een bericht in het Leven van dezen Rabbula, door Burkitt in het volle licht gesteld: „hij vertaalde echter krachtens de in hem (wonende) wijsheid Gods het Nieuwe Testament uit het Grieksch in het Syrisch, wegens zijne afwijkingen, nauwkeurig, zooals hij het voor zich had." Dit werk verrichtte hij in 412, dus 9 jaren vóórdat hij tot de bisschoppelijke waardigheid werd verheven. Geen wonder, dat hij, toen hij er eenmaal de macht toe had, deze meer nauwkeurige overzetting in kerkelijk gebruik invoerde. Hoogstwaarschijnlijk hebben wij hier *het* datum voor 't ontstaan van den Pesjito-tekst der evangeliën. Vermoedelijk had Rabbula zijn Grieksch origineel uit Antiochië. Zahn heeft aangetoond, dat de Kanon der Pesjito overeenstemt met dien van Chrysostomus. En ook de tekst komt op vele merkwaardige plaatsen met dien van den beroemden kerkvader overeen.

Twee vragen moeten nu nog beantwoord worden. Wat kunnen wij onderstellen omtrent de vóórgeschiedenis van den Pesjito-tekst der evangeliën? En wat weten wij van zijn geschiedenis na 412?

Tot de tekstgetuigen vóór 412 behooren volgens allen, die collaties ingesteld hebben, allereerst de *Curetoniana*. Maar dan zeer zeker ook de *Sinaiticus Syrus*. [2]) En dan is allereerst de vraag: hoe staan deze twee recensies tot elkander? Gressmann [3]) verklaart deze twee als zeer nauw verwant. Beide onderscheiden zich van de

1) Verg. J. A. Bewer in The American Journal of Theology, 1900, p. 345-363 en 476 sq.

2) The four Gospels in Syriac, transcribed from the Sinaitic Palimpsest bij Bensly, Rendel Harris, Burkitt, A. S. Lewis, Cambridge 1894. Daarbij behoort: Some Pages of the four ospels bij A. S. Lewis, London 1896.

3) Theol. Rundschau, 1900, S. 445ff.

Digitized by Google

Pesjito: 1°. Sin. en Cur. zijn in gemakkelijk, elegant Syrisch geschreven, laten zich aangenaam lezen, veel aangenamer ook dan het origineel, waarin Semitismen het Grieksch ontsieren. Daarentegen is de Pesjito veel stijver en meer gebonden aan het Grieksch. 2°. In Sin. en Cur. zijn verschillende oude, in onbruik geraakte woorden bewaard, die in de Pesj. door jongere, meer gangbare, vervangen zijn. 3°. Sin. en Cur. hebben foutieve vertalingen, die in de Pesj. verbeterd zijn. 4°. In Sin. en Cur. staat de tekst van 't eene evangelie vaak onder den invloed van dien in een ander, terwijl de harmonistische lezingen in de Pesj. veel minder zijn. En zeer waarschijnlijk zijn zoodanige lezingen nog wel uit die oudere vertalingen in de Pesj. ingedrongen.

Daarmede is geheel in overeenstemming, dat ook de uitwendige getuigen voor den hoogeren ouderdom van Sin. en Cur. pleiten. Immers, Tatianus, Ephraëm en Aphraätes toonen deze tekstrecensie te kennen. Voorts zijn de citaten in Eusebius' *Theophanie* met deze recensie meer in overeenstemming. En eindelijk kan aan Gressmann's bewijsvoering nog worden toegevoegd, dat ook het *Palestinian Syriac Lectionary of the Gospels, reedited from two Sinaï mss. by* Agnes Smith Lewis *and* Margaret Dunlop Gibson, *London*, 1899 tot een oudere tekstrecensie terug schijnt te gaan dan de Pesjito ons voorlegt. [1])

Veel moeilijker is de vraag te beantwoorden van de relatie tusschen Sin. Syr. en Cur. aan de eene zijde en het Diatessaron aan den anderen kant. Ook Gressmann (S. 450) geeft toe, dat er voor Baethgen's voorstelling veel te zeggen is, dat Sin. en Cur. jonger zouden zijn dan Tatianus' Harmonie. Immers, de vele harmonieerende lezingen in die handschriften zijn toch het best te verklaren uit invloed van Tatianus. Doch daartegenover staat het feit, dat Tatianus zich dichter aansluit aan

1) Verg. Theol. Tijdschr. 1899, bl. 455 vv.

Digitized by Google

den Griekschen tekst. En waarom zou men een goede, woordelijke vertaling veranderd hebben? Het antwoord op de vraag naar de onderlinge verhouding zal wel aldus moeten luiden: in hun *tegenwoordigen* vorm zijn Sin. en Cur. jonger dan Tatianus; toch zijn ze, blijkens enkele onjuiste vertalingen, in oorsprong ouder.

Wat weten wij van de geschiedenis van den Syrischen tekst na 412? In 1778 gaf Jos. White zijn *Sacrorum Evangeliorum versio Syr. Philoxeniana, I* uit, ook wel naar Thomas van Charkel de *Harclensis* genoemd. Het schijnt wel, dat deze tekstrecensie ten onrechte met deze beide namen of zelfs met één er van versierd is. De Choorepiskoop Polycarpus vervaardigde volgens Barhebraeus voor Philoxenos, den bisschop van Mabug (Hierapolis) in 508 een vertaling van het Nieuwe Testament. En in 616 is deze gerevideerd door den heiligen Thomas van Charkel (Heraclea), bijgenaamd den armen, in het klooster der Antonijnen. [1]) In 't eene gedeelte komt de tekst minder, in het andere meer met de Pesjito overeen. Daarom heeft men gemeend in het eene de Philoxeniana, in het andere de Harclensis te bezitten. Corssen heeft echter waarschijnlijk gemaakt, dat we in White's editie noch de Philoxeniana, noch de Harclensis hebben te zien, maar hoogstwaarschijnlijk een veel jongere vertaling dan die, waarvan Barhebraeus gewaagt. [2]) Uit Barhebraeus' *Chronicon* weten wij ook van een *traditio Karkaphensis* naast de vertaling van Paulus, bisschop van Tella-Mauzelath in 616. En voorts wijst de werkzaamheid van Jacob van Edessa in de 8e eeuw (gest. 710) op een voortdurende werkzaamheid der Syrische theologen, om tot steeds nauwer aansluiting aan het Grieksche origineel te komen. [3])

1) Verg. mijn dissertatie, bl. 7.

2) Die Rezension der Philoxeniana durch Thomas von Mabug, Zeitschr. für neutestam. Wissenschaft, 1901.

3) Verg. mijn dissertatie bl. 53.

Digitized by Google

Ons rest nu nog een overzicht te schetsen van de vermoedelijke geschiedenis der Syrische vertalingen van de evangeliën, zooals zij steeds meerderen deskundigen voor den geest begint te staan. Wij volgen hierin Gressmann. [1]) In het midden der tweede eeuw bezaten de Syriërs in hun taal een Tetraevangelium in goeden en gemakkelijken stijl, doch dat vaak in vrije paraphrasen den inhoud weêrgaf. Den oorspronkelijken tekst had men, hoewel 't Grieksch niet moeilijk was, dikwijls niet recht verstaan. Deze oudste Syrische vertaling is verloren geraakt. Doch sporen er van vinden we in de verklaringen van Eusebius' Theophania en in die der Didaskalia, alsmede in de nog te noemen omwerkingen.

Waar de tekst ontstaan is en hoever hij gezag genoten heeft, weten wij niet. Syrisch sprak men van de dorpen rondom Antiochië in 't Westen, over Aleppo, Edessa, Nisibin, d. i. aan den Noordkant der Syrische woestijn en der vlakte van Mesopotamië, tot bij Mosul aan den Tigris en zelfs nog oostelijker. De legende wijst ons voor den oudsten tijd van het Syrische Christendom naar Edessa, en van daar uit zal de oudste vertaling zich wel verbreid hebben. Misschien zijn er verschillende vertalingen, en wel eerst van een, toen van twee, daarna van drie en vier ontstaan. A. Hjelt meent verschillende handen te ontdekken. [2])

Ongeveer 170—180 (nauwkeuriger 172 [175]) vervaardigde Tatianus zijn Diatessaron, waarbij hij de reeds bestaande Syrische vertalingen gebruikte. Hij zuiverde ze daarbij van vele fouten en al te vrije overzettingen. Volgens de „Leer van Addai" (4e eeuw) [3]) is zijn Harmonie het officiëele kerkboek in Edessa geweest, ja het genoot kanoniek gezag. Ephraëm, de bisschop van

1) Theol. Rundschau 1904, S 450 flg. Verg. Theol. Tijdschrift 1900 bl. 559 v.

2) Die altsyrische Evangelienübersetzung und Tatians Diatessaron. Zie Zahn's Forschungen zur Gesch. des neutestam. Kanons, Leipzig., 1903.

3) Philips, The Doctrine of Addai, London 1876.

Digitized by Google

Edessa, legde dan ook dit Diatessaron ten grondslag van zijn commentaar (circa 350). En Aphraätes, de bisschop van het klooster van Mâr Matthai bij Mosul, gebruikte het even onbevangen als de orthodoxe gemeenten in 't Westen.

Natuurlijk heeft dit veel gelezen en geëerde Diatessaron een grooten invloed geoefend op de afschriften der oudere „gescheiden" evangeliën. Sin. en Cur. leeren ons, hoe de tekst daarvan er in de 4e eeuw uitzag.

Toen ondernam in 't jaar 412 de fanatieke Rabbula van Edessa een collatie daarvan met den toen geldenden en gezienen tekst der *Κοινη*. En toen hij ontdekte, dat de afwijkingen zeer vele waren, besloot hij tot een grondige revisie van den ouden Syriër. Toevoegsels werden geschrapt, gapingen aangevuld, fouten verbeterd, antieke zegswijzen door nieuwere vervangen, en de stijl zoowel als de volgorde der woorden naar 't origineel zooveel mogelijk gewijzigd. Deze revisie, later dan de Pesjittha genoemd, werd door hem zelf in Edessa ingevoerd en gold in 't gansche Monophysitische, d. i. het Westelijke Syrië, als textus receptus. Theodoretus, Bisschop van Kyrrhos (423—457), bericht (omstr. 430), hoe hij in zijn diocese meer dan 200 exemplaren van het Diatessaron in verschillende kerken had ingetrokken en ter zijde gesteld. Dat was een vierde van 't geheele getal kerken. Daarentegen schijnen de Nestorianen, d. z. de Oostelijke Syriërs, aanvankelijk aan het Diatessaron te hebben vastgehouden. En in Palaestina, waar de orthodoxe Melkieten woonden, behielden in de „gescheiden" evangeliën de oudere lezingen hun gezag. [1])

Doch hoe hoog 't gezag van 't Diatessaron stond blijkt wel hieruit, dat het in 't begin der 11e eeuw nog in 't Arabisch vertaald werd, [2]) en dat de laatste sporen

---

1) Zie Mrs. Lewis, The Palest. Syr. Lectionary, p. X.

2) Zie de editie van Ciasca 1888, verg. mijn Kar. en Beginselen van het Hist. Krit. Onderzoek des O. V., Utrecht, 1897, bl. 23 vv.

Digitized by Google

er van gevonden worden bij Ebed-Jesu (1313). De Pesjitotekst was in 't begin ook nog onvolkomen. Kleinigheden waren blijven staan, ook Tatianismen en fouten, zoodat er voor wezenlijke en vermeende geleerden nog genoeg te doen overbleef.

Niet alleen het Syr. Palaestijnsch lectionarium, maar ook de Armenische, Arabische, Sahidische en Aethiopische vertalingen zijn van den Syrus vetus min of meer afhankelijk. De Syrisch-Palaestijnsche tekst is waarschijnlijk in Lydda (Z. O. van Jaffa) vervaardigd, volgens Burkitt in de dagen van Justinianus en Heraklius (550—600). [1]) Meer dan een eeuw later dus valt er in 't Heilige Land van den invloed van Rabbula's tekst niets te bespeuren. Maar in de groote Syrische wereld, eerst in het Westen en later ook in 't Oosten, is de Pesjito der evangeliën gaandeweg meer de officiëele tekst geworden, die voorts zeer getrouw is overgeleverd.

1) Journal of Theol. Studies II, p. 174—185. — Zie over het lexicon van Schultheß, daarbij te gebruiken, Theol. Stud. 1904, bl. 54—57.

Groningen, 17 Nov. 1904. G. WILDEBOER.

Digitized by Google

Eenige Synoniemen.

De synoniemen, die ik bedoel, zijn:

אַהֲבָה

חֶסֶד

צְדָקָה

רַחֲמִים [1])

Men heeft recht deze vier woorden alle te vertalen met: liefde. Maar liefde heeft niet één enkele, met enkele woorden aan te duiden of te omschrijven, beteekenis Integendeel: zoowel naar de verschillende gezindheden, die aan dit begrip ten grondslag liggen, als naar de verschillende openbaringen, onderscheiden wij tusschen liefde en liefde. Welnu — de vier bovengenoemde synoniemen, alle betrekking hebbende op de liefde van Jahwe tot Israël, wijzen dit verschil aan.

Het meest algemeene woord voor liefde is "א. "א toch wordt gebruikt van liefde tusschen man en vrouw, tusschen vrienden, tusschen menschen onderling, tusschen God en mensch en ook van liefde tot eene zaak, bijv. tot חֶסֶד (אַהֲבַת חֶסֶד Micha 6 : 8). "א is dus dat gevoel, dat men betitelt men den naam liefde, toegenegenheid, gehechtheid of iets dergelijks.

---

1) Ter verkorting zal ik in het vervolg schrijven: "א, "ה, "צ en "ר.

Digitized by Google

De andere woorden beperken dit begrip en geven daaraan eene bepaalde kleur.

"ד wordt in de St. Vert. gewoonlijk weergegeven met goedertierenheid; de L. V. [1]) heeft deze vertaling behouden. Duhm [2]) heeft evenals Hupfeld [3]) Gnade. De laatste geeft in zijn commentaar bij Psalm 4:4 de volgende opmerkingen ten opzichte van "ח. 1°. „ein specifischer Begriff u. terminus, zunächst von der Gnade u. Barmherzigkeit Gottes, insbes. gegen das Israël. Volk, u. zwar sowohl die Quelle als in Folge der Erwählung u. des Bundes zwischen beiden (im theokratischen Sinn): daher oft verbunden mit אֱמֶת, der die Bundes treue bezeichnet in welcher diese Gnade wurzelt. 2°. übertragen auf die Menschen: aber nicht etwa von der entsprechenden Bundesgesinnung des Israël. Volkes gegen Gott, als Correlat der göttlichen (was nur sehr selten u. misbräuchlich vorkommt wie Hos. 6:4, 6; Jer. 2:2) weil der Begriff einen höherstehenden voraussetzt u. den Menschen nur hier אֱמֶת zukommt; sondern fast ausschliesslich von der Liebe u. Barmherzigkeit gegen andere Menschen kraft des heiligen Bandes (Bundes) untereinander, als religiöse Pflicht betrachtet.... Also *heilige Liebe* u. Barmherzigkeit, als Abglanz der göttlichen, = Lat. Pietas, auch caritas. In Sprachgebr. fast stets von oben nach unten, selten von unten nach oben."

"ח is dus niet maar eenvoudig liefde, niet dat vaak onverklaarbare, spontane gevoel van sympathie, dat wij in 't Hebreeuwsch aanduiden met "א. [4]) "ח onderstelt een band, een verbond tusschen twee partijen en wijst op de daaruit voor hen voortspringende verhouding.

---

1) Het Oude Testament door Oort c. s.

2) Duhm. Die Psalmen. 1899.

3) Hupfeld. Die Psalmen. pg 54, sqq.

4) De strekking van Mal. 1: 2 is ook, dat Jahwe Israël heeft liefgehad boven alle volkeren, omdat hij dit nu eenmaal wilde.

Digitized by Google

Jahwe had Israël lief en heeft daarna een verbond met hem gesloten. Deut. 4 : 37: hierom nu, dat hij uwe vaderen liefgehad (אֹהֵב) en hun kroost na hen uitverkoren heeft. Uit de oorspronkelijke liefde is dus eene andere verhouding voortgekomen. Jahwe heeft Israël uitverkoren, Jahwe is Israël's God, Israël is Jaweh's volk. De oorspronkelijke liefde nu (א), geregeld door dit verbond, zich uitend in daden, door deze zedelijke verhouding voorgeschreven, heet ח. De א gaat dus den ח vooraf. Cheyne [1]) vertaalt dan ook ח met „duteous love". Wanneer Ps. 144 : 2 Jahwe noemt חַסְדִּי, daar doelt de dichter hiermede op hem, die getoond heeft Israël als zijne beschermeling met bijzondere liefde te hebben behoed. En wil de dichter van Ps. 89 de חַסְדֵי יְהוָה bezingen, dan legt hij Jahwe deze woorden in den mond:

Ik heb een verbond gemaakt met mijn
uitverkorene,
een eed gedaan aan David, mijn dienaar:
Tot in eeuwigheid zal ik uw kroost
bevestigen,
van geslacht tot geslacht uw troon
opbouwen.

Dikwijls is ח verbonden met אֱמֶת. Hebben zij betrekking op Jahwe, dan beteekenen ze, dat hij toont trouw te zijn aan het eens gemaakte verbond met Israël en zijn volk standvastig liefde bewijst. Roept het tot hem om hulp, dan hoort hij (Ps. 4 : 4). De vrome ondervindt dien ח, doordat hij het heiligdom mag binnengaan, zich neer mag werpen voor den heiligen tempel en daar Gods nabijheid gevoelt. (Ps. 5 : 8 sqq. c. f. Ps. 73). Ja, in den tempel wordt de vrome Israëliet zich Jahwe's ח bewust (Ps. 48 : 10).

1) *Cheyne.* The origin of the Psalms. 1890. pz. 378.

Digitized by Google

De "ח is dus minder omvangrijk, minder spontaan, maar beter gegrondvest, beter verzekerd dan de "א. De laatste bezit Jahwe, omdat het Israëlietische volk hem beviel, de eerste is zijne liefde voor het volk, waarmede hij zijn verbond sloot, dat hij verkoos boven alle andere volkeren.

Behalve een paar plaatsen, waar "ח gebruikt wordt voor de liefde van den mensch tot God (Hozea 6:4,6; Jer. 2:2), komt "ח zeer dikwijls voor ter aanduiding van de liefde van menschen onder elkander (speciaal in Israël), eene liefde, die de afschaduwing is van den "ח, dien Jahwe Israël bewijst. Duidelijk komt dit uit in 2 Sam. 9:3, waar David zegt אֱלֹהִים "ח te willen bewijzen aan den eenig overgebleven zoon uit Saul's geslacht; duidelijker nog in 1 Sam. 20:14, waar David en Jonathan een verbond sluiten en deze laatste daarbij zegt: Moogt gij, indien ik dan nog leef, Jahwe's "ח aan mij bewijzen .... [1]) Jonathan had hier niet van "א kunnen spreken, maar gebruikt hier zeer juist "ח in parallel met Jahwe's "ח ten opzichte van zijn volk. Immers er bestond tusschen hem en David eene rechtsverhouding, eene verhouding, voortgesproten uit een door vriendschap gesloten verbond, evenals tusschen Jahwe en Israël. Ook uit eenige andere plaatsen blijkt, dat aan "ח altijd een verbond ten grondslag ligt. Gen. 21:23 Abimelech zegt tot Abraham: Zweer mij daarom hier bij God, dat gij noch mij, noch mijn geslacht, noch mijn kroost trouweloos behandelen zult, maar denzelfden "ח dien ik u getoond heb, mij en het land, waarin gij vertoefd hebt, betoonen zult. "ח is hier niet te vertalen met welwillendheid, [2]) maar met trouw, liefde, zooals die uit het tusschen hen beiden gesloten verbond voortvloeit. 2 Sam. 10:2: En David zeide: Ik zal "ח bewijzen aan Hanun, den zoon van Nahas, zooals zijn vader mij

1) *St. Vert*: weldadigheid;
2) *L. V.* I 69.

Digitized by Google

"ח bewezen heeft. Nahas had blijkbaar David een liefdedienst bewezen; welnu — de verhouding, daardoor tusschen hen ontstaan, gaf David aanleiding te spreken van "ח, dien hij den zoon van Nahas wilde bewijzen [1]). Verder kunnen te dezen opzichte nog dienen 2 Sam. 9:1,7 ("ח ter wille van het met Jonathan gesloten verbond); 16:17; 1 Sam. 20:8. "ח in zijne onverzwakte beteekenis is dus — tusschen Jahwe en Israël, tusschen Israëlieten onderling — steeds de *bondstrouw, bondsliefde.*

Meer aandacht dan Hupfeld daaraan wil schenken, verdienen de plaatsen Hozea 6:4, 6 en Jer. 2:2, de loci classici voor de beteekenis van "ח als de liefde van den mindere tot een meerdere (mensch tot God), „als das der göttlichen Liebeserweisung entsprechende Verhalten." [2]) Dat dit de beteekenis moet zijn blijkt duidelijk uit de genoemde plaatsen. Hoz. 6:4, 6 verwijt Jahwe zijn volk, dat zijn "ח is als een morgenwolk; hij eischt van hen niet (de verkeerd gebrachte) offers, maar "ח. In Jer. 2:2 zegt Jahwe, dat hij gedenkt den "ח, dien Israël hem in den beginne betoonde. Hier wijst "ח dus wel degelijk op de verhouding van mindere tot meerdere en duidelijk is het, dat hier "ח is „the duteous and active love to God." [3]) Dezen "ח kan Jahwe dan ook alleen eischen van Israël, waarmede hij een verbond gesloten en dat hij altijd "ח bewezen heeft. Het gebruik van "ח in deze beteekenis lag voor de hand. De profeten stelden den Israëlieten zedelijke geboden, omdat Jahwe handhaver was der zedelijke wereldorde en voor die geboden gehoorzaamheid eischte. „Weest heilig, want Jahwe is heilig." Welnu — zoo konden de profeten ook "ח eischen, omdat Jahwe "ח betoonde. Aan misbruik, zooals Hupfeld wil, behoeft dus niet te worden gedacht. Trouwens het gebruik van het adjectief חָסִיד onderstelt

1) *L. V.* heeft hier gunst. M. i. verkeerd, want in gunst ligt niet het begrip verplichting of drang.

2) *Ges.-Kautsch* Handwörterbuch.

3) *Cheyne.* t. a. p. pg. 378.

Digitized by Google

"ח in deze laatste beteekenis als gerechtvaardigd. חָסִיד is degene, die "ח bewijst, Jahwe is dus חָסִיד (Jer. 3:12; Ps. 145:17), En voor zoover het menschen betreft is dus חָסִיד = אִישׁ־חֶסֶד.[1]) De חֲסִידִים zijn dus zij, die als leden van het bondsvolk Jahwe de liefde bewijzen, die hem, den bondsgod, toekomt. De חֲסִידֵי יְהוָה zijn dus de vromen, die Jahwe liefdevol vereeren (Pss. 30:5; 31:24 etc.).[2]) Ik zie niet in, dat חֲסִידִי (Ps. 50:5) eene ruimere beteekenis zou hebben gekregen en gezegd zou zijn van Israël in zijn geheel. Als God tot zijne vrome vereerders (עַמִּי) heeft gesproken, spreekt hij vs. 16 tot de boozen onder Israël. De חֲסִידִים onderricht hij, hoe hij vereerd wil worden. Dit karakter blijft gehandhaafd voor hen, die zich in lateren tijd (2e eeuw) noemen Ἀσιδαῖοι (חֲסִידִים) „welche zur Zeit, als so Viele, besonders „aus den höheren Ständen, sich Griechischem Wesen „zuneigten, im Gegensatz zu diesen vornehmen Griech„lingen am Gesetze treu festhielten und mit besonderer „Strenge die Reinheit Israëlitischer Art nach Gesetz „und väterlicher Tradition und nach der Lehre der „Schriftgelehrten wahrnahmen. Diese Asidäer sind es, „welche den Kampf mit den Syrern aufnahmen, als „diese zuerst durch Lockungen, dann durch Verfolgung „das Volk zu hellenisieren und seine Religion auszurotten strebten."[3]) De חֲסִידִים zijn dus het vrome gedeelte

1) *Baethgen* חָסִיד hat nicht passive Bedentung „der Begnadete," sondern ist eine Intransitivbulding wie נָבִיא und bedeutet "אִישׁ Prov. 11:17 „derjenige wecher "ח übt."

2) *St. V.* gunstgenooten, *L. V.* vromen; *Duhm*: die frommen; *Hupfeld*: die Begnadeten dus evenals St. V. passief. *Baethgen*: Die Frommen.

3) *Marti*. Geschichte der Israëlitische Religion 1897 pg. 275.

Digitized by Google

van Israël, de ijveraars voor den reinen dienst van Jahwe; zij bewaren zuiver het verbond tusschen Jahwe en zijn volk gesloten, door Jahwe "ח te bewijzen. [1]) "ח is dus de liefdesverhouding tusschen twee verbondenen, speciaal Jahwe en Israël, of de liefdesverhouding tusschen de leden van het bondsvolk onderling.

Naast "א en "ח plaatste ik als derde synoniem צְדָקָה.

צַדִּיק, oorspronkelijk van menschen gezegd, beteekent die in zijn recht is, gelijk heeft. Verder beteekent het echter niet alleen rechtvaardig, de eigenschap van hem, die naar de normen van het bestaande recht handelt, maar ook „wie is, zooals hij zijn moet," [2]) die dus zijne moreele en religieuse plichten trouw vervult. [3]) Met betrekking tot de wet, aan Israël gegeven, beteekent dit dus dengene, die trouw de wet vervult. Op God toegepast, beteekent צַדִּיק slechts ééns: die gelijk heeft. [4])

Overigens is het begrip "צ, op God toegepast, verdiept. "צ wordt dan niet gezegd van God, in zooverre hij zich houdt aan de normen der wet of aan eene andere boven hem staande rechtsorde, maar in zooverre hij blijft bij de eens bepaalde richting, die hij zich voorgeschreven heeft, dus zijne karaktervastheid, zijn volkomen betrouwbaarheid, zijne trouw aan het eens gegeven woord. Op hem dus kan Israël vertrouwen: hij is de אֵבֶן (Gen. 49 : 24), de צוּר (Deut. 32 : 4), waarop Israël bouwen kan, de onveranderlijk-trouwe. Al is er dan ook veel, dat den vrome tot twijfel kan brengen, bijv. de voorspoed der boozen, toch kan hij blijven

---

1) Dat ps. 79 : 2 de "ח vereenzelvigd worden met ganscli Israël is hieruit te verklaren, dat zij hier staan tegenover de Heidenen, die Jahwe niet kennen.

2) c. f. זִבְחֵי צֶדֶק van Ps. 4: 6 de juiste offers (offer the right sacrifices *Cheyne*

3) *Schultz.* Alttestamentliche Theologie 1889 pg 540. *Kautzsch* Die Derivate des stammes צדק im altestamentlichen Sprachgebrauch 1881. *Marti* tap. pg. 134, sqq.

4) Exodus 9: 27.

Digitized by Google

getuigen: צַדִּיק אַתָּה יְהוָה (Jer. 12 : 1). Want de "צ openbaart zich hierin, moet zich — volgens het begrip karaktervastheid — hierin openbaren, dat de booze wordt gestraft en de vrome Jahwe's bescherming ondervindt. Zóó kan dus de vrome Jahwe's "צ aanroepen om redding te vragen uit benauwdheid en te bidden om verdelging der vijanden. (Ps. 143 : 11).

De צִדְקוֹת van Jahwe kunnen dan ook gelijk gesteld worden met de מִשְׁפָּטִים לְכָל־עֲשׁוּקִים (rechtverschaffing aan alle verdrukten Ps. 103 : 6) en als Samuël (1 Sam. 12 : 7) het volk „de gerechtigheden" wil mededeelen, wijst hij het op de hulp, die Jahwe altijd heeft verleend (vs 2 sqq). Zóó krijgt dus de "צ van Jahwe de beteekenis van hulp. Jahwe kan niet anders dan constant zijn; [1]) heeft hij dus een verbond gesloten met Israël, zijn uitverkoren volk, dan eischt zijne "צ, dat hij Israël helpt, dat hij het tot het heil brengt. Zóó is dus "צ synoniem met חֶסֶד omdat beide beteekenen de bondstrouw en aanduiden de daden, die daaruit voortvloeien. Daarom kan de dichter van Ps. 40 zeggen, dat hij Jahwe's "צ niet verborgen heeft, maar voor de vergadering heeft gesproken van Jahwe's אֱמוּנָה, תְּשׁוּעָה, חֶסֶד en אֱמֶת. (vs 11). Een duidelijk voorbeeld is ook (Jes. 51 : 8, [2]) waar de gerechtigheid parallel is met het heil, dat Jahwe Israël schenkt.

Het verschil tusschen "ח en "צ ligt hierin, dat terwijl de "ה van Jahwe zich uitsluitend openbaart in

---

1) „Die erste Eigenschaft der sittlichen Vollkommenheit ist die Gerechtkeit (צְדָקָה); d. i. diejenige sittliche Bestimmtheit, nach welcher Gott den (in ihm liegenden) Maasstab vollkommener Zwecke ohne Furcht, Parteilichkeit und Eigennutz verwirklicht, wo seine Offenbarung zum Ausdruck kommt". (*Schultz* pg. 540.

2) Juist is de opmerking van *Marti* (t. a. p. pg. 135), dat „die Gerechtigkeit Gottes zu ihrer höchsten Bedeutung komtt bei Deuterojesaja."

Digitized by Google

daden van liefde, de "צ daarnaast zich ook openbaart in straf over den booze en over elke daad, die in strijd is met Jahwe's מִשְׁפָּט. Hij straft hem, die schuldig is aan doodslag דֹּרֵשׁ דָּם מֵעָם [1]) en hij haat den onrechtvaardige. De Psalmdichters roepen dan ook de "צ van Jahwe aan in deze beide opzichten: bescherming voor de vromen, bestraffing der boozen! Hiermede is het begrip "צ geenszins geheel besproken, doch ik meen duidelijk de synoniemiteit van "צ met "ח in het licht te hebben gesteld.

Mij rest nog de 4de synoniem te behandelen, namelijk רַחֲמִים. St. Vert. heeft hiervoor het woord barmhartigheden. L. V. erbarmen. Hoséa II : 21 komt "ר voor naast חֶסֶד, evenals Jeremia 16 : 5 en Zach. 7 : 9, met dit onderscheid echter, dat op de eerste plaatsen sprake is van Jahwe, op de laatste plaats van menschen onderling. De beide begrippen staan dicht bij elkaar. Het verschil ligt echter hierin, dat terwijl de "צ en de "ח de trouw, de liefde beteekenen, die Jahwe in zijne qualiteit van Israëls God bewijst aan het met hem verbonden volk, de "ר evenals de "א eene uiting is van zijne vrijheid. De "צ en de "ח zijn beperkt binnen bepaalde grenzen; zóó Jahwe slechts deze eigenschappen bezat, zou zijne goedheid afgemeten en daarom ook eenigszins koel zijn geweest. Zijne "צ eischt toorn over het kwaad in Israël bedreven, doch niet eeuwig duurt zijne wrok (וְלֹא לְעוֹלָם יָטוֹר Ps. 103 : 9 vgl. Jer. 3 : 12), want hij is רַחוּם (Deut. 4 : 31). Doch wordt door deze "ר de "צ van Jahwe niet in gevaar gebracht? Neen.

---

1) Niphal: נִדְרָשׁ דָּמ Ruben zegt: Jozef's bloed wordt aan ons gewroken. *Holzinger:* Man wird im Zusammenhang an Sündenstrafe überhaupt denken müssen (!). *L. V.:* Zijn bloed wordt thuis gezocht (!!!)

Digitized by Google

„Der wäre kein „gerechter Mann", der nicht auch wohlwollend wäre, bereit zu nützen und zu helfen, und wenn nöthig auch verzeichbare Fehler zu entschuldigen" [1]) En voorts, Jahwe is רַחוּם doch niet in dezen zin, dat hij het kwaad, 't welk bedreven is, maar vergeeft en vergeet, doch als voorwaarde voor de "ר van Jahwe wordt steeds gesteld, dat de zondaar (in casu het zondige volk) berouw zal gevoelen, zich bekeeren zal. Jeremia roept Israël toe: שׁוּבָה מְשֻׁבָה יִשְׂרָאֵל (3 : 12) en Ps. 103 : 13 zegt, dat gelijk een vader zich erbarmt over zijne kinderen, Jahwe zich erbarmt over die *hem vreezen*. Ps. 40 : 12 spreekt de dichter zijn vertrouwen uit, dat Jahwe hem zijne "ר niet onthouden zal, doch vs. 9 heeft hij verklaard, dat het zijn lust was Gods wil te volbrengen, dat Gods wet in zijn binnenste was. Met het oog hierop durft hij de "ר inroepen voor zijne zonden. Ps. 51 : 3 vraagt om uitdelging der overtredingen naar Jahwe's "ר, want de dichter is zich van zijne overtredingen bewust, zijne zonde staat hem voortdurend voor den geest. Zijn de zonden te groot en te vele, dan kan de straf niet uitblijven. Hosea noemt dan ook een zijner kinderen לֹא רֻחָמָה [2]) = zij vindt geen erbarmen, omdat hij overtuigd is dat Jahwe Israël de lang opgehoopte schuld zal doen boeten, voordat hij het vergiffenis kan schenken, Israël, dat zich bezondigd heeft aan afgodendienst en onzedelijkheid en zich om Jahwe's מִשְׁפָּט niet heeft bekommerd. Jahwe heeft anders lang genoeg zijn toorn ingehouden — wachtend op het oogenblik, dat het volk zich bekeeren zou. Hij is lankmoedig (אֶרֶךְ אַפַּיִם Ps. 103 : 8) en als de zondaar

---

1) *Schultz* t. a. p. pg. 545.
2) Hosea I 6.

Digitized by Google

zich bekeeren wil, dan wil hij zich gaarne laten verzoenen. Hij is voor allen, die hem aanroepen, סַלָּה,טוֹב („beständig, vergebend." *Duhm*), רַב חֶסֶד (Ps. 86 : 5), רַחוּם וְחַנּוּן (vs. 15).

Terwijl dus de "צ Jahwe maakt tot een toornig en ijverzuchtig God, die de zonden bezoekt tot het derde en vierde geslacht, is hij door zijne "ר barmhartig en vergevingsgezind. Dit is geen tegenspraak. Zij staan op vele plaatsen naast elkaar en vormen te zamen eene voorstelling van God, juist daarom aanbiddenswaardig, omdat hij niet onverbiddelijk de wet der vergelding handhaaft, maar ook vergelding en genade kent. Met *Schultz* kunnen wij aannemen „dat de oudere tijden van Israël meer aan Gods toorn en naijver hebben gedacht, en dat de ervaring van zijne genade en lankmoedigheid in hare gansche heerlijkheid eerst langzamerhand is opgegaan."

In 't kort het hierbovengaande samenvattend komen wij tot dezen slotsom:

אַהֲבָה is de oorspronkelijke liefde van Jahwe tot Israël, waardoor hij dit volk uit de volkeren bestemde voor zijn heil.

חֶסֶד is de liefde, die Jahwe Israël bewijst uit hoofde van het gesloten verbond: bondsliefde.

צְדָקָה is de liefde, die Jahwe Israël bewijst uit hoofde van zijn karaktervastheid, zijne gerechtigheid, die medebrengt dat de vrome op zijn steun kan rekenen en dat het volk, 't welk hij heeft uitverkoren, het heil deelachtig zal worden: bondstrouw.

רַחֲמִים is de liefde, die Jahwe Israël bewijst uit hoofde van zijne genade en lankmoedigheid: barmhartigheid, medelijden.

1 t. a. p. pg. 566

Hilversum. F. DIJKEMA.

Digitized by Google

Keizer Domitianus.

I.

Opmerkelijk is het, dat de persoon van dezen Flaviër de aandacht getrokken heeft van onderzoekers op zeer uiteenloopend gebied der wetenschap. Van juridisch standpunt wordt zijn optreden tegenover de Christenen beoordeeld door Mommsen [1]) en Prof. Conrat [2]). Een onderzoek naar de geestvermogens van dezen keizer is ingesteld door J. Ev. Kraus [3]), die tot de slotsom komt, dat Domitianus door een zielsziekte gekweld werd. Dat historici van professie als Schiller [4]) zich met hem bezighouden, spreekt van zelve. De litterator Gsell [5]) heeft een verdienstelijke monografie van bijna 400 bladzijden over hem geschreven. En dat de regeering van Domitianus voor den theoloog van beteekenis is, zal wel voor ieder, die belang stelt in de geschiedenis der kerk en de oud-Christelijke letterkunde, buiten kijf zijn. Niet alleen toch komt zijn naam ter sprake bij de „Christenvervolgingen", waarvan men eertijds gewoon was, de tweede groote vervolging in zijn tijd te plaatsen, maar

1) Terloops in „Die Religionsfrevel nach römischen Recht von Theodor Mommsen" Hist. Zschr. von Sybel und Lehmann, 1890, S. 389 ff. In 1820 werd een geheele juridische dissertatie aan Domitianus gewijd door P. M. v. Goens (De. T. Fl. Domitiano, imperatore Romano, eiusque iurisprudentia)

2) Die Christenverfolgungen im röm. Reiche vom Standpunkte des Juristen, Leips. 1897.

3) Zur Charakteristik des Kaisers Domitianus, Progr. der kgl. bayer. Studien-Anstalt Landshut 1875/76.

4) Geschichte der röm. Kaiserzeit, I, S. 590 ff. Gotha, 1883.

5) Essai sur le règne de l'empereur Domitien, Paris, 1893.

Digitized by Google

ook wordt door onderscheidene mannen van studie een aantal oud-Christelijke geschriften beschouwd als onder zijne regeering tot stand gekomen. In hoeverre men recht daartoe heeft, gedoogt het bestek van dit opstel niet te onderzoeken. Alleen wil ik er aan herinneren, dat de Evangeliën van Mattheus en Lukas, de Handelingen, de Openbaring van Johannes, en van de Brieven Jakobus, 1 Petrus, Johannes, Hebreeën, de pastoraalbrieven, Barnabas en 1 Clemens door sommigen met zijn regeeringstijd in verband worden gebracht. Wil men over die meeningen kunnen oordeelen, dan is het noodig, met de regeering van Domitianus bekend te zijn. Wel is ook van theologische zijde over hem geschreven, maar in de laatste tientallen van jaren is er van verschillende zijden zooveel nieuws verschenen, dat het mij niet ondienstig voorkomt, aangaande hem in het licht te stellen, wat voor den theoloog van belang kan zijn.

Titus Flavius Domitianus werd den 24sten October van het jaar 51 [1]) in een eenvoudige woning geboren. Zijn vader, T. Flavius Vespasianus, was toen juist consul designatus, een man noch rijk, noch aanzienlijk, die in de jeugd van Domitianus dikwijls met finantieele moeilijkheden had te kampen. De jongste zoon leerde zoo wèl het juk in zijn jeugd dragen. Zijn vader was wegens ambtsbezigheden zelden te Rome, zijn broeder Titus, die tien jaren ouder was dan Domitianus, verliet spoedig de ouderlijke woning. Zijn moeder, Domitilla, schijnt vroeg gestorven te zijn. Weinig zorg werd er aan den jongsten zoon en zijne opvoeding besteed. Ja, het gerucht ging volgens Suetonius, [2]) dat hij als knaap op de schandelijkste wijze in zijn levensonderhoud moest voorzien. Een betere tijd brak er voor hem aan, toen zijn vader, die in 67 belast was geworden met het

1) In de datums en jaartallen volg ik Gsell, die in deze materie een belangrijken arbeid heeft verricht.

2) Domitianus, c. 1.

Digitized by Google

onderdrukken van den Joodschen opstand, in Juli 69 door de legioenen in het Oosten tot keizer werd uitgeroepen. Terwijl Vespasianus zelf nog in het Oosten, vooral in Egypte bleef toeven, rukte zijn veldheer Mucianus met een leger tegen Rome op, om Vitellius de regeering te ontnemen. Mucianus werd nog vooruitgesneld door Antonius Primus, die met zijn overwinnende Donau-legioenen de Apenijnen overtrok en te Ocriculum de komst van Mucianus afwachtte.

Vitellius liet de bloedverwanten van zijn mededinger, nl. Domitianus, diens oom Tit. Flavius Sabinus en Petilius Cerealis, welke voor hem waarde hadden als gijzelaars en te Rome toefden, bewaken. Cerealis waagde het echter naar de bevriende legers te vluchten. Spoedig evenwel stond de zaak van Vitellius, door velen verlaten, hopeloos. Den 18den December besloot hij afstand van de regeering te doen. Flavius Sabinus, de praefectus urbis en broeder van Vespasianus, beloofde hem, dat hij dan gespaard zou worden. De soldaten en het volk te Rome, getroffen door zijn deerniswaardig lot, wilden dat hij aan de regeering bleef en begonnen met handtastelijkheden tegen Sabinus. Deze bracht het Kapitool, waar hij zich terugtrok, in staat van tegenweer en liet nog des nachts Domitianus benevens zijne eigene kinderen, onder zware regenbuien daarheen overbrengen.

Den 19den December werd de plaats genomen door het volk en Sabinus gedood. Domitianus echter ontkwam door zich te verschuilen bij een tempelbewaarder, vanwaar hij den volgenden morgen verkleed als priester van Isis een veilig heenkomen kon vinden bij Cornelius Primus, een cliënt van zijn vader, die in de stad woonde. [1]) Den volgenden dag drong Antonius Primus, door Sabinus ontboden, de stad binnen. Vitellius werd gedood. Nu was het gevaar voor Domitianus geweken. Hij kwam voor den dag en werd door de soldaten als caesar be-

1) Tacitus, Hist. III, 69.

Digitized by Google

groet, terwijl hij nu spoedig het vorstelijk verblijf op den mons Palatinus betrok. Zoo was hij de eenige persoon uit de nieuwe keizerlijke familie, die de krisis te Rome had doorgemaakt, iets waarop hij zich later terdege liet voorstaan. [1]) Het was een te groote overgang voor den onbekenden achttienjarigen jongeling, om eensklaps als keizerlijke prins zijn familie in Rome te vertegenwoordigen.

Den 21sten December werd Vespasianus door den senaat als keizer erkend. Deze en zijn oudste zoon Titus werden tot consuls en Domitianus tot praetor urbanus consulari potestate voor het volgende jaar benoemd, waardoor deze laatste de regeering voor beide afwezige familieleden in handen kreeg. Ter wille van de consulaire macht, die hem alles waard was, veronachtzaamde hij zijn eigenlijk praetorsambt, waarvan hij de rechtspraak aan een collega overliet. [2])

Inmiddels was ook Mucianus te Rome aangekomen en deze, hoewel hij aan Domitianus alle verschuldigde eerbewijzen deed toekennen, trad hem hinderend in den weg in het staatsbestuur. Want ofschoon de naam van Domitianus boven de officiëele stukken en edicten prijkte, nam feitelijk Mucianus in naam des keizers zelf het roer van staat in handen, dat aan den onervaren jongeling in zulke verwarde omstandigheden niet wel toevertrouwd was. De veldheer kreeg den zegelring des keizers en Domitianus stond onder zijn leiding [3]). Toen Domitianus in 70 als praetor zijn ambt in den senaat aanvaardde, maakte hij daar een aangenamen indruk. Hij sprak weinig en bescheiden, zijn telkens blozen, wekte den schijn van jeugdige beschroomdheid [4]).

Bescheidenheid was echter niet de deugd van den nieuwen prins. Toen Mucianus verschillende ambten aan

---

1) Suet. Dom. 13.
2) Suet. Dom. 1.
3) Tac. Agricola 7.
4) Tac. Hist. IV, 40.

Digitized by Google

zijn vrienden ging schenken, wilde Domitianus voor hem daarin niet onderdoen, en deed zelfs op één dag meer dan twintig benoemingen. Dat ging zijn vader te kras, en deze schreef ironisch aan zijn eigenmachtigen zoon, dat het hem verwonderde, dat hij hem als keizer nog niet een opvolger bezorgde. [1])

Somtijds had hij echter goede opwellingen, doch ook al weer overdreven. Suetonius [2]) verhaalt, dat een versregel van Virgilius, waarin het slachten van vee veroordeeld werd, hem op de gedachte bracht, het slagerswerk eenvoudig te verbieden.

Zooals zich denken laat, was Domitianus niet vriendschappelijk gestemd jegens Mucianus, die hem bij zijn droomen van oppermacht in den weg stond. Hij sloot zich dan ook nauw aan bij diens tegenstanders.

Gaarne had de jonge man lauweren geoogst in den krijg. De gelegenheid scheen daartoe gunstig in de lente van 70, toen er een opstand uitbrak in het Westen van Germanië, maar al weer was het Mucianus, die onder een voorwendsel hem van het oorlogsterrein wist af te houden. [3])

Op een ander gebied behaalde hij minder eervolle overwinningen. Hij wist nl. verscheidene gehuwde vrouwen te verleiden, onder welke vooral bekend is Domitia Longina, de vrouw van L. Aelius Plautius Lamia Aelianus, welke hij aan haar man onttrokken en tot vrouw genomen heeft. Zij was de dochter van Cn. Domitius Corbulo.

Vespasianus was zeer ontstemd over de dwaasheden van zijn zoon, die, dit wel beseffende, tegen de komst van zijn vader zich meer en meer op den achtergrond begaf, en, toen de keizer in October 70 den grond van Italië betrad, zoo laat mogelijk, eerst te Beneventum, hem kwam verwelkomen. [4])

1) Dio Cass. LXVI, 2 cf. Suet. Dom. 1.
2) Suet. Dom. 9.
3) Tac. Hist. IV, 67 s.
4) Dio Cass. LXVI, 9.

Digitized by Google

Nu was de droom van macht uitgedroomd door den over het paard getilden jongen man. Zijn vader nam de regeering in handen, bijgestaan door Titus, die in alles verreweg de meerdere van zijn jongeren broeder was. Had Domitianus niets dan dwaasheden uitgevoerd, de ander, reeds boven hem bevoorrecht door een degelijke opvoeding, had de liefde van het leger verworven door zijn succes bij de overwinning der Joden en de inneming van Jeruzalem. Hij was een steun voor zijn vader, de andere een vijfde wiel aan den wagen. Alle gewichtige eereambten werden aan Titus geschonken. Domitianus kreeg de onbeteekenende, waarin hij niet veel verkerven kon. [1]) Zoo ontving hij den titel princeps iuventutis en het recht, dat er ook munten met zijn beeldenaar mochten gemaakt worden. Zijn naam werd op openbare monumenten geplaatst naast die van Vespasianus en Titus. Maar al telde hij mede in het drietal, [2]) het was als appendix. Bij den triumftocht over de inneming van Jeruzalem reden zijn vader en broeder ieder op een zegenwagen, maar hij ging mede met den stoet op een wit paard, welk recht aan elken volwassen zoon van een triumphator toekwam. Hij moest bij zijn vader inwonen. Dit was het teeken, dat hij streng onder de vaderlijke tucht werd gehouden. Zoo teleurgesteld, wijdde hij zich een tijdlang èn voor den schijn èn voor afleiding aan de litteratuur, welke hij volgens Suetonius voorheen niet kende en later verafschuwde. Alle pogingen om aan den oorlog te kunnen deelnemen, leden ook nu schipbreuk. Op die wijze tot ledigheid gedoemd, terwijl hij naar daden snakte, werd hij wreed. Er wordt van hem verhaald, dat hij zich uren lang kon vermaken met het doodmartelen van vliegen. Hij luchtte zijn haat, die hij niet aan de beide regenten dorst te

---

1) Voor de ambten, bekleed door de Flavii in het algemeen en door Domitianus in het bijzonder kan men raadplegen: A. Chambalu, De magistratibus Flaviorum, Bonnae, 1889.

2) Zie daarover mijn dissertatie, bl. 141

Digitized by Google

toonen, aan zijn stiefmoeder Caenis, die hij hooghartig behandelde.

Toen Vespasianus stierf (23 Juni 97), volgde Titus hem op, doch Domitianus werd niet zijn mederegent, zooals Titus het van zijn vader geweest was. De naam imperator bleef hem ontzegd. Daarom strooide hij het gerucht uit, dat het testament van zijn vader vervalscht was, hetwelk hem als deelgenoot van het bewind van Titus zou aangewezen hebben. Hij had er zelfs een oogenblik over gedacht, om na het sterven van zijn vader, door een tweemaal zoo groot donativum als Titus aan de soldaten te geven, zich zelf als keizer te laten uitroepen.

Domitianus zou echter niet lang behoeven te wachten, of het vurig verbeide oogenblik van de troonbestijging kwam. Zijn broeder stierf al binnen vier jaren (13 September 81). Kwade tongen gaven de schuld er van aan Domitianus. Maar Titus stierf in werkelijkheid aan een verkeerd behandelde kwaadaardige koorts [1]). Toch deed de nieuwe keizer zich in deze van zijn leelijke zijde zien. Terwijl zijn broeder nog lag te zieltogen, verliet hij diens sterfbed, ijlde spoorslags naar Rome en liet zich door de praetorianen, aan wie hij, gelijk vroeger Titus, het donativum gaf, tot keizer uitroepen. Den volgenden dag gaf de senaat en spoedig daarop gaven ook de comitia hem de noodige macht en titels.

In zijn eerste optreden gedroeg de dertigjarige zich gematigd, zooals hij vroeger in 70 ook had gedaan bij zijn eerste verschijnen in den senaat. Hij verordende de apotheose van zijn overleden broeder onder het storten van vele tranen. Weinig was echter die droefheid gemeend. Dat bewijst onder meer wel de uitlating, dat hij de regeering aan vader en broeder verschaft had en dat zij haar nu aan hem teruggegeven hadden [2]).

---

1) Suet. Tit. 10.
2) Dio Cass. LXVII, 2. Suet. Dom. 13.

Digitized by Google

Evenals zijn voorganger gaf hij een edict uit, dat hij in de gunstbewijzen, door zijn broeder geschonken, niets zou veranderen. Aanvankelijk nam hij een vijandige houding tegenover de delatores aan. Hij zeide, dat een vorst, die deze aanklagers niet straft, hen aanmoedigt [1]). Verder nam hij verschillende goede besluiten, waarin echter duidelijk uitkwam, dat het er hem om te doen was, af te steken bij zijn voorgangers en een helder licht te laten vallen op de zwarte plekken in hun regeering [2]). Langzamerhand echter ontpopte hij zich in zijn ware gedaante.

Voordat wij verder zijn inwendig bestuur beschouwen staan wij een oogenblik stil bij de buitenlandsche aangelegenheden, die voor ons minder van belang zijn, maar toch niet geheel voorbijgezien mogen worden [3]). In den strijd was Domitianus verre van gelukkig. Men krijgt den indruk, dat het maar goed geweest is, dat hij vroeger van het oorlogsterrein werd geweerd door de anderen. Misschien mag men hem niet ten kwade duiden, dat hij Agricola, die zeven jaren lang de krijgsoperaties in Brittanië geleid had, terugriep in het jaar 84. Tacitus, de schoonzoon van Agricola, is in het werk, aan dien veldheer gewijd, partijdig. Het moge zijn, dat de keizer aan den krijgsman zijn lauweren benijdde, aan den anderen kant moet toegestemd worden, dat een landvoogd zelden langer dan drie jaren in Brittanië mocht blijven, terwijl Agricola zeven jaren aanbleef. Voorts was Brittanië niet van veel belang voor Domitianus en heeft Tacitus het wapensucces van Agricola overdreven. [4])

De oorlogen van Domitianus zelven, die alle vóór het jaar 93 vallen, kunnen verdeeld worden naar het terrein in: 1. oorlogen aan den Rijn, 2. aan den Donau, en

---

1) Dio, l. l. Suet. 9.
2) Bijzonderheden vindt men bij Imhof, Domitian, Halle, 1857, S. 36 f.
3) Uitvoerig handelt hierover Gsell, p. 165 ss.
4) Zie ook Schiller, a. a. O. S. 525 ff.

Digitized by Google

3. buiten Europa. De laatstgenoemde, met de Parthen en met de Nasamonen in Afrika gevoerd, door veldheeren afgedaan, boezemen ons weinig belang in. Alleen teekent het Domitianus, als hij pocht tegenover den senaat: *Νασαμῶνας ἐκώλυσα εἶναι* [1]), ik heb den Nasamonen het voortbestaan verboden. De oorlogen aan den Rijn en Donau werden daarentegen onder zijne persoonlijke leiding gevoerd. Met de Chatten in Germanië streed hij in 83. Feitelijk was het meer een plotselinge inval in hun gebied dan een oorlog. Het resultaat beteekende weinig. Niettemin hield de keizer den triomftocht en ontving den naam Germanicus. [2]) Eind 88 stonden de Chatten weer op in verbinding met den later te noemen Antonius Saturninus. Weer begaf Domitianus zich naar den Rijn. Vandaar ging hij naar den Donau en hield in November 89 een dubbelen triomf over de Chatten en de Dacers. Maar dien triomf kan men niet hoog schatten, als men in aanmerking neemt, dat Domitianus daarna zijn bondgenoot, Chariomer, den koning der Cherusken, die door de Chatten benard werd, met een geldsom afscheepte en stil liet ten onder brengen door die vijanden.

Een zwaarderen oorlog had de keizer aan den Donau te strijden. Daar gistte het al kort na zijn troonsbestijging. Langzamerhand keerde de kalmte weer tegen het jaar 85. Toen evenwel drongen plotseling de Dacers de rivier over en vielen plunderend in de Romeinsche provincie Moesia. De legaat Oppius Sabinus werd overwonnen en gedood. Begin 86 ging de keizer zelf naar het oorlogsterrein en overwon den vijand. Maar hij tastte niet genoeg door. Hij liet de verdere leiding van de expeditie aan den veldheer Cornelius Fuscus over, die, voor zijn taak niet berekend, in een smadelijke

1) Zonaras, 11, 19.

2) Hoe men over dien oorlog denkt, hangt af van het oordeel over Frontinus, die er in zijn strategemata melding van maakt. Een monografie er over schreef K. H. Zwanziger, Der Chattenkrieg des Kaisers Domitian, Würzburg, 1885. Daarin krijgt men geen gunstigen indruk van Domitianus' krijgsroem.

Digitized by Google

nederlaag het leven verloor. In 87/88 rustte de oorlog, maar werd hervat in 89. Onder de leiding van den veldheer Julianus ging alles zeer voorspoedig. Zelfs begeerde de aanvoerder der Dacers, Diuppaneus, door de Romeinen Decebalus genoemd, den vrede. Maar Domitianus weigerde. Hij wilde de Kwaders en de Markomannen, die hem hun hulp onthouden hadden, tuchtigen. Daardoor bedierf hij het succes van zijn veldheer. Hij werd door de Markomannen op de vlucht geslagen. Toen wilde hij wel met Decebalus onderhandelen, maar de vredesvoorwaarden waren van dien aard, dat men zich afvraagt, of het succes aan de zijde van Domitianus of van de Dacers was. De brief van Decebalus, dien de keizer aan den senaat liet zenden, moest dienen om de resultaten wat te flatteeren. Niettemin hield de keizer in 89 zijn dubbelen triomf over de Chatters en de Dacers. De senaat huldigde hem met den naam Dacicus en alles beijverde zich, om hem te eeren, alsof men meende, dat er inderdaad door hem wat groots was verricht. Toch maakte Domitianus wijselijk maar geen gebruik van den hoogdravenden titel Dacicus. Nog smeulde het aan den Donau en niet veel later moest er weer gestreden worden, nu met de Sarmatiërs (Jazygen), de Markomannen en Kwaders. Dezen waren verbitterd over het feit, dat de keizer aan hun vijanden honderd equites te hulp had gezonden. Die oorlog wordt gewoonlijk de Suevo-Sarmatische oorlog genoemd. Hij ontbrandde in 92. Domitianus had er weinig voorspoed mede. Ditmaal hield hij dan ook geen triomf en stelde zich tevreden met het neerleggen van een lauwerkrans in den tempel van Juppiter Capitolinus. Toch werd hem ook nu weer hulde gebracht. Dit geschiedde in 93.

Meer dan zijn oorlogen heeft zijn binnenlandsch bestuur voor ons te beteekenen. Daarbij komt meer dan de koude drukte van gewaande glorie de harde druk van zijn regeering op den voorgrond.

Het Romeinsche keizerrijk rustte nog altijd op de

Digitized by Google

grondslagen, door Augustus gelegd. Het rijk werd geregeerd door het tweehoofdig bestuur: keizer en senaat. Er was iets halfslachtigs in de monarchie door de groote macht der patres conscripti, die de souvereiniteit van het volk voorstelden. Feitelijk was tegenover hen de keizer een ambtenaar, zij het dan een buitengewoon magistraat zonder collega, toegerust met alle mogelijke middelen, om zijn invloed te doen gelden. De senaat koos de magistraten, die, na de noodige ambten vervuld te hebben, op hun beurt weer zelf leden van dat lichaam werden. Volgens Mommsen [1]) was het regeeringssysteem van het keizerrijk een compromis tusschen de alleenheerschappij en de heerschappij van de aristocratie. A priori kon men niet verwachten, dat de senaat veel sympathie voor Domitianus vermocht te koesteren. De oude adel, die eeuwen lang de honores had waargenomen, gevoelde niet veel voor een keizerlijk huis, waarvan de stichter, Vespasianus, handelaar in muilezels geweest was; en die leden van den senaat, welke hun plaats aan Vespasianus of Titus te danken hadden, herinnerden zich maar al te goed de gespannen verhouding, waarin keizer Domitianus met zijn beide voorgangers gestaan had.

Dat gevoelde de keizer. En heerschzuchtig als hij was, rustte hij niet, voordat de senaat het hoofd in den schoot legde. Daartoe zorgde hij er voor, het machtige Romeinsche leger op zijne hand te hebben. Daartoe moesten ook zeker de geforceerde triomfen medewerken. Het streven van den keizer was, zooveel mogelijk ambten op zich te vereenigen. Hij heeft er meer op zijne schouders gestapeld dan één van zijn voorgangers. Herhaaldelijk was hij consul. In 84 liet hij door den senaat zich het consulaat voor tien jaren opdragen, al heeft hij daarvan niet geregeld gebruik gemaakt. In dienzelfden tijd liet hij zich door 24 lictoren vergezellen en woonde

1) Staatsrecht, III, S. 1252.

Digitized by Google

de senaatszittingen bij in de toga van den triomfator. De maanden September, waarin hij aan de regeering gekomen was, en October, waarin hij geboren werd, ontvingen van hem nieuwe namen, Germanicus en Domitianus. De Romeinen beschouwde hij als zijn lage onderdanen, zij behoorden in kruipende nederigheid zijn handen of voeten te kussen. Wanneer hij in het openbaar verscheen, dan was het in een draagstoel. [1]) Hij duldde al minder en minder, dat iemand meermalen consul werd. Hij kroonde zich met de lauweren, door zijn veldheeren behaald. [2]) Al minder en minder behield de titel „princeps" van zijn oude beteekenis, die toch bedoelde, dat de keizer als princeps inter pares, de eerste burger des rijks was.

Vooral werd de keizer heer en meester over den senaat, toen hij, na een tijdlang censor te zijn geweest, zich in 85 de censuur voor zijn geheele leven liet opdragen, iets wat nooit in andere tijden is voorgekomen. [3]) Met de potestas censoria kreeg hij de samenstelling van den senaat geheel in zijne macht. Hij kon hem aangename personen nu in dat college opnemen, ook al hadden zij de daartoe vereischte ambten nog niet bekleed. Ongewenschte personen, wier oppositie hij duchtte, kon hij om de een of andere schijnreden weren of er uit werpen.

Reeds vroeger, toen hij nog gaarne zijn maatregelen gunstig tegenover de regeering van Titus liet afsteken, was hij voor den senaat toch al niet toeschietelijk geweest. Evenmin als zijn voorganger had hij er in willen toestemmen, dat door een wet den keizer het recht ontnomen werd, aan die pairs den doodstraf te laten voltrekken. [4]) Maar Titus had in zijn korte regeering geen executie doen plaats hebben. Onder Domitianus daarentegen zou het geheel anders worden.

1) Plinius, Panegyr. 24.
2) l. l. 56. Dio Cass. LXVII, 6.
3) Dio Cass. LXVII, 4.
4) Dio Cass. LXVII, 2.

Digitized by Google

In plaats van dadelijk krachtig te protesteeren tegen het aanmatigend keizerlijk optreden, hadden de patres in 't eerst, ofschoon niet van harte, met elkander gewedijverd in het huldigen en vleien van den princeps. Later moesten zij maar al te zeer de wrange vruchten plukken van hun gebrek aan karakter. Hij was hen over het hoofd gegroeid met zijne „imperiosa natura". Domitianus regeerde, en het scheen vaak, alsof de senaat er slechts was, om maar blindelings goed te keuren, wat de keizer wilde, of om hem met eeretitels en loftuitingen te overladen. De macht der equites werd door den keizer gesteund en verhoogd ten koste van de senatoren.

Bij zijn autocratisch bewind nam Domitianus zich in acht voor gunstelingen, die hij over het algemeen weerde. Van een der weinige, die hij er op nahield, heeft hij veel verdriet gehad. Dit was de pantomimist Paris, die de keizerin verleid heeft en welken hij op straat heeft laten dooden. [1]) Hij zorgde er voor, dat hem uitstekende raadslieden ter zijde stonden, die hij liet aanblijven, ook uit den tijd van zijn vader en broeder. Alleen nam hij onder hen veel equites op en volgde hun raad slechts, voor zooverre het hem dienstig scheen. Zij versterkten op die wijze meer zijn gezag dan dat zij het aan banden legden. [2])

De hoogere ambtenaren liet hij telkens door andere vervangen, opdat hun invloed hem niet te veel in den weg zou staan. Zijn contrôle was uiterst gestreng. De tucht, waaronder zij stonden, herinnerde aan den tijd van keizer Tiberius, wiens voorbeeld trouwens Domitianus voor oogen stond en wiens gedenkschriften langen tijd zijn eenige lectuur uitmaakten. [3])

Als pontifex maximus heeft de keizer zeer geijverd voor den staatsgodsdienst. Daarmede hing samen, dat

1) Dio Cass. LXVII, 3. Suet. Dom. 3. Vict. ep. 11, caes. II.
2) Gsell, p. 68.
3) Suet. Dom. 20.

Digitized by Google

hij het niet goed kon vinden met de Oostersche diensten, die in Rome meer en meer ingang vonden. Een uitzondering maakte de vereering der Egyptische godin Isis, aan wie hij zijn redding bij de troebelen van het jaar 69 toeschreef. In het gewaad van een Isis-priester toch was hij toen aan het gevaar ontkomen. Welke houding hij aannam tegenover Joden- en Christendom, zal in een volgend stuk blijken. Met grooten ijver bevorderde hij den dienst der staatsgoden. Vooral Juppiter en Minerva waren bij hem in eere. Het getal tempels, door hem gerestaureerd of gebouwd, is groot, en onder de vele godsdienstige feesten, door hem ingesteld, komen vooral in aanmerking de ludi saeculares, welke hij houden liet in het jaar 88. Op welke jaarrekening hij den datum van dit feest deed steunen, is niet te ontdekken.

Niet altijd echter was zijn doen een ijveren met verstand. Eens liet de keizer een grafteeken, dat een zijner vrijgelatenen voor een overleden kind had opgericht, verwoesten en het gebeente van den begravene in de zee werpen, omdat voor het monument steen was gebruikt, die voor den tempel van Juppiter Capitolinus had moeten dienen. [1]) Onmeedoogend was zijn optreden tegenover de Vestaalsche maagden. Het scheen wel, alsof de vorst, die het persoonlijk volstrekt niet nauw nam met de zedelijkheid, door een onbarmhartig vonnis over anderen in goede reuke wilde komen.

Omstreeks het jaar 82/83 werden drie Vestales, de gezusters Oculata en een zekere Varronilla ter dood veroordeeld, omdat zij de belofte van kuischheid hadden verbroken. In stede echter van levend begraven te worden, mochten zij zelve kiezen, hoe zij sterven wilden [2]). Dit vonnis maakte op den pontifex Helvius Agrippa zulk een indruk, dat hij in de senaatsvergadering een beroerte kreeg en stierf.

1) Suet. Dom. 8.
2) l. l. Dio Cass. LXVII, 3.

Digitized by Google

Het hoofd der Vestales, Cornelia, was al eens te vergeefs bedreigd door Domitianus, maar vrijgesproken. Een andermaal zou zij, hetzij dan àl of niet schuldig, den dood niet ontgaan. In 89 werd zij levend ingemetseld. Plinius geeft in zijn brieven een aandoenlijke beschrijving van haren dood [1]). Zij werd afwezig veroordeeld, niet eens op de plaats, waar zulks behoorde te geschieden; ondanks hare herhaalde verzekering, onschuldig te zijn, moest zij sterven. Toen eindelijk een zekere Valerius Licinianus, die van verre bij de zaak heette betrokken te zijn, uit angst medeplichtigheid bekende, riep Domitianus verheugd uit: „Licinianus heeft mij vrijgesproken!"

Het ergste was wel de godsdienstige vereering, die de princeps voor zich zelven eischte. Was het al vroeger de gewoonte geweest, dat de gestorven leden van het keizerlijk huis als divi goddelijke eer ontvingen, Domitianus, wiens vader, broeder, zuster en andere familieleden deze apotheose deelachtig waren geworden, beschouwde zich, het naaste familielid van zoovele hoogere wezens, mede als een god. Het college der 15 sodales Flaviales Titiales werd met de vereering van het Flavische huis belast, waarvoor de keizer een tempel bouwde. De beelden van hem zelf stonden tusschen die der goden. Ja, zelfs moest eene vrouw het met den dood bekoopen, dat zij zich ontbloot had in de nabijheid van een beeld van den vorst [2]).

In plaats van princeps zag hij zich gaarne dominus genoemd, waarin de slaafsche aanbiddende vereering van onderdanen zich uitte. Op een munt uit Azië wordt hem het praedicaat θεός gegeven [3]). Hij liet zelfs een edict van een zijner procuratores aanvangen met de woorden: „Onze Heer en God beveelt als volgt." [4])

---

1) Plinius, Epist. IV, 11.
2) Dio Cass. LXVII, 12.
3) Gsell, p. 51 s.
4) Suet. Dom. 13.

Digitized by Google

Toen men zag, dat deze naam den keizer welgevallig was, kreeg hij hem dikwijls te hooren en te lezen [1]). Hij wordt op inscripties het eerst sacratissimus princeps genoemd [2]).

Vleiende dichters als Martialis en Statius beijverden zich, den keizer als een god te huldigen. En hij had voor zulk een vergoding maar al te veel oor. Toen hij na de scheiding tengevolge van het voorgevallene met Paris, zijne vrouw Domitia weer tot zich nam, zeide hij, dat hij haar teruggeroepen had naar zijn godenleger (pulvinar) [3]) Zeer gaarne werd hij de zoon van de H. Maagd Minerva genoemd.

Evenveel nadruk als op den godsdienst legde hij op de zedelijkheid in zijn gebied. Tot de censura morum stelde zijne potestas censoria hem in staat en hij maakte er ijverig gebruik van.

Hij verbood reeds in 82/83 het maken van eunuchen, ofschoon hij zich niet ontzag, zelf zoo iemand in zijn omgeving te hebben, nl. den door Statius [4]) e. a. genoemden Earinus. De handel in dergelijke personen wist hij zeer te bemoeilijken. [5]) De lex Scantinia, gericht tegen onnatuurlijke zonden, die lang in onbruik was, handhaafde hij weer en trof daarmede zelfs personen uit den stand der senatoren en der equites. De lex Voconia werd gewijzigd, zoodat beruchte vrouwen geen erfenissen mochten ontvangen. Ook werd hen het gaan in een draagstoel verboden. [6])

De pantomimisten, die vaak onzedelijke voorstellingen gaven, werden getroffen door het verbod, in het publiek op te treden. Mogelijk is het gebeurde tusschen Paris en Domitia daaraan niet vreemd. Persoonlijk echter

1) 11. Zonaras, 11, 19, Dio Cass. LXVII, 13. Dio Chrys (ed. Dindorf) II p. 118. Orosius VII, 10. Hieron, (Chronol Eus, ed. Dind.) p. 161 en Martialis passim.

2) Hübner, Eph. ep. 1, 45. Ook werd sinds zijne regeering de Keizer met de lauwerkrans voorgesteld, Eckhel, Doctr. numm. 8, 361.

3) Suet. l. l

4) Stat. Silv. III, 4, 73 ss.

5) Suet. Dom. 7. Dio Cass. LXVII, 2.

6) Suet. Dom. 8.

Digitized by Google

begunstigde de keizer den pantomimist Latinus. De lex Julia tegen het overspel en concubinaat werd vernieuwd in 89. Op die wijze ging de keizer wel het bederf te Rome te keer, èn als wetgever èn als zedemeester. Maar zelf was hij geen meester op het gebied van het zedelijk leven. Over zijn treurig huwelijk met Domitia is boven al iets gezegd. Bovendien had hij de dochter van zijn broeder Titus, die hem vroeger gaarne met haar gehuwd had gezien, reeds bij het leven van zijn broeder tot maîtresse. En toch was zij gehuwd met T. Flavius Sabinus, een vollen neef van hen. Zoo was de keizer, die een wet maakte tegen adulterium en concubinaat, zelf aan beide schuldig. Den echtgenoot van Julia heeft hij laten dooden, omdat de heraut, die zijne verkiezing in de comita consularia moest afkondigen, bij vergissing dit lid van de keizerlijke familie imperator in plaats van consul had genoemd. [1]) Hij bleef omgang met de weduwe houden zelfs op zeer in het oog vallende wijze. Maar de gevolgen van hun verhouding en de schandalen, daaruit voortvloeiende, vreezend, veroorzaakte hij door kunstmiddelen haren dood. De vorst, die reclame maakte met de uitvoering van de lex Julia, was de bewerker van het ongeluk zijner nicht Julia, welke juist door genoemde wet voor hem veilig had moeten zijn. De gestrenge censor hield zichzelven geenszins onder de tucht. Zelfs dorst hij schertsend van zijne onzedelijke neigingen spreken met het door hem gesmede woord *Κλινόπάλη* [2]). Ook aan de tegennatuurlijke zonde, die hij als keizer bestreed door de lex Scantinia, maakte hij als particulier zich schuldig.

Reeds kwam hierboven een en ander ter sprake, wat door hem op wetgevend gebied was tot stand gebracht. Op dit punt en wat het herstellen van oude gebruiken betreft, wordt meer genoemd door Gsell. [3])

1) Suet. Dom. 10.
2) Suet. Dom. 22.
3) l. c. p. 85 s.

Digitized by Google

De man, die zoo toegevend voor zich zelven was, trad zeer streng op in de rechtspraak, ook tegenover de aanklagers. [1]) Ook hier deed zich zijn imperiosa natura gelden door nauwkeurig toezicht op de gezworenen, terwijl hij bij partijdige vonnissen ingreep.

Waar hij zoo persoonlijk zijn gezag in de schaal legde op allerlei gebied, spreekt het wel van zelve, dat hij zeer veel deed door middel van politiemaatregelen. Dat was een terrein, waarop hij geen medewerking van den senaat noodig had, daar gold zijne machtige coërcitio. Langs dien weg is menig voorschrift tot stand gekomen.

Zoo bepaalde hij eens met het oog op het gebrek aan koren, dat zich gevoelen deed, een radicale beperking van den wijnbouw. In Italië mochten geen nieuwe wijngaarden aangelegd worden, in de provincies moesten de bestaande met de helft verminderd worden. [2]) Deze maatregel was te drastisch en op klachten van de betrokken personen is daaraan dan ook niet zeer de hand gehouden.

Domitianus deed zijn best, om Rome te verfraaien en zijn mildheid te laten zien. De tempels, door hem gebouwd, kwamen reeds ter sprake. De bouwwerken verschaften voordeelen aan arbeiders en kunstenaars, waardoor de populariteit des keizers bevorderd werd. Plutarchus spreekt van zijne bouwmanie niet bepaald waardeerend. [3]) Maar de keizer was wel eenigszins gedwongen, het werk zijner voorgangers op dit gebied voort te zetten. Verschillende branden, die Rome al vóór zijne regeering geteisterd hadden, maakten veel bouwarbeid noodig. Groot was het getal beelden dat de stad sierde, vooral van den keizer zelf, doorgaans van edel metaal.

Domitianus heeft belangrijke wegen in Italië doen aanleggen, de via Domitiana van Sinuessa naar Puteoli

---

1) Dio Cass. LXVII, 1. 4. Suet. Dom. 9. Aur. Vict. ep. 11, 2.
2) Suet. Dom. 7. Philostrat. Apoll. VI, 17.
3) Plutarchus Poplicola, 15.

Digitized by Google

is bepaald van beteekenis. Veel werk maakte hij van feesten en spelen, zijnde een belangrijk middel om het volk op zijn hand te krijgen. Suetonius wijdt daaraan het vierde caput van zijn biografie. Hoewel Domitianus in zijne regeering zich weinig aan de letterkunde liet gelegen liggen, heeft hij toch de onder Titus afgebrande Octaviaansche bibliotheek herbouwd en opnieuw ingericht, zonder kosten te sparen. Overal liet hij exemplaren vandaan halen; hij zond deskundigen naar Alexandrië, om daar werken te copiëeren of te corrigeeren voor de bibliotheek. [1])

Maar voor al die schitterende bouwwerken en spelen en boeken was geld noodig. De schenkingen, die de keizer deed, waren bij sommige feestelijke gelegenheden zeer buitensporig. Daardoor kon de keizer wel het volk gunstig stemmen, dat zwoer bij „panem et circenses". Met goede soldij en donativa kon hij de soldaten wel op zijn hand houden, mits hij de hoofdofficieren maar niet te machtig liet worden. Evenwel was het moeilijker om maar altijd den geldstroom door de handen te laten vloeien zonder dat de bronnen uitdroogden. De sommen, door Vespasianus opgespaard, raakten uitgeput. En de bezitters uit de senatorenkringen had de keizer van zich vervreemd. Tegelijk met zijn geldverlegenheid nam hunne oppositie toe. Bezuinigen was moeilijk. De legers in de provincies te verminderen, waaraan een oogenblik gedacht werd, ging niet aan, [2]) want op de grenzen van het rijk was het daartoe te onrustig.

Van nu af aan gaat de spanning tusschen de tegenstrevende senatoren en den laatdunkenden keizer, die hun geld noodig heeft, gevaarlijk worden.

Alles bijna wat Domitianus gedaan had, moest de oude aristocratie, die met voorliefde terug dacht aan hare goede dagen onder de republiek, hinderen. Elke machts-

1) Suet. Dom. 20.
2) Suet. Dom. 12. Zonaras, 11, 19.

Digitized by Google

daad van hem verweet haar hare onmacht. Daarbij komt, dat ook de uiterlijke verschijning van Domitianus moeilijk sympathie kon wekken. Had hij in zijn jeugd om zijne schoonheid groote aantrekkingskracht op sommige vrouwen uitgeoefend, zijn later uiterlijk maakte hem den senaat niet aangenaam. Zijn gelaat had met den tijd een onwelwillende uitdrukking aangenomen, zijn gefronste wenkbrauwen, zijn gerimpeld voorhoofd, zijn lippen, die van verachting getuigden, de roode kleur van zijn geheele gezicht, zijn ruwe stem stieten af. Zoo rood als zijn gelaat was, zoo bleek was verder zijn lichaam. [1]) Hoezeer hij van wapenroem hield, van wapenen hield hij niet. Hij was weekelijk, zoodat hij zich zelfs in den oorlog liet vervoeren in een draagstoel. Zijn zedelijk leven vermeerderde de sympathie der rijksgrooten ook al niet. Hij was ongenaakbaar en driftig, duldde geen tegenspraak. Een menschenleven telde hij niet. Bij zijn hoogmoed kwam zijn argwaan. Men moest wanhopig voorzichtig zijn in zijne omgeving. Plinius [2]) zinspeelt er op, dat, als men van humaniteit sprak, hij dacht, dat men hem trotschheid verweet, bij het woord zachtheid dacht hij aan wreedheid, bij mildheid aan gierigheid, bij welwillendheid aan nijd, bij ingetogenheid aan hartstocht, bij arbeid aan traagheid, bij moed aan vrees. Zoo zocht hij achter elk woord eene booze bedoeling. Daarbij kwamen zijn grillen en luimen, die de oude adel vooral niet van iemand, wiens voorouders hun minderen geweest waren, kon dulden.

Eens liet hij volgens Dio Cassius [3]) de voornaamste senatoren en equites ter maaltijd noodigen. De kamer was zwart behangen en verlicht door schemerige lampen. Daar werden de gasten des nachts binnengeleid.

---

1) Zijn uiterlijk wordt beschreven Tacitus, Agricola, 45. Philostr. Apoll. VII, 28. Plinius, Paneg. 48. Daaraan beantwoordt het hoofd van een standbeeld van het Bracchio Nuovo op het Vaticaan. Vgl. Gsell, p. 239.

2) Panegyr. 3.

3) LXVII, 9.

Digitized by Google

Zwartgeverfde knapen kwamen en voerden een onheilspellenden dans uit. Het maal werd op zwarte schalen opgediend. Allen zwegen vol angst. Alleen Domitianus sprak, maar woorden, geschikt om zijn gasten, die meenden, dat hun laatste ure gekomen was, de haren te berge te doen rijzen. Eindelijk liet hij hen door vreemde dragers ongedeerd naar huis terug voeren, terwijl hun later keizerlijke geschenken thuisgebracht werden. Volgens Juvenalis [1]) liet hij eenige aanzienlijke personen plotseling bij zich ontbieden in zijne villa Albana. Vol schrik kwamen zij, onzeker, wat de keizer met hen voorhad. Het liep echter goed af. Hij wilde hen raadplegen, of hij een zeer groote visch in stukken of in zijn geheel bij den maaltijd zou laten opdienen. Zoo behandelde hij de rijksgrooten als groenen.

Hoe doodelijk de senatoren Domitianus haatten, zij dorsten geen van allen hunne gezindheid te doen blijken. Zij leefden in voortdurende vrees, zijn argwaan of ongenade gaande te maken. Het eenige staaltje van moed, dat sommige gaven, was weg te blijven van de senaatsvergadering, om niet medeplichtig te zijn met den keizer, tegen wiens voorstellen niemand het waagde zich te verzetten. Voor een groot deel was de tegenstand volkomen schadeloos en uitte zij zich slechts in gesprekken en belachelijk maken van den keizer bij de conversatie in de salons. Het was een fluisteren, dat den dwingeland al heel weinig deerde. Een enkele maal ging men verder en trachtte zich door een samenzwering van hem te ontdoen. Dit mislukte echter zoowel in 83 als in 87. [2]) Menig slachtoffer viel bij die gelegenheden. Een gevaarlijker samenzwering had plaats in 88. Dat was de opstand van L. Antonius Saturninus, den stadhouder van Boven-Germanië, die zeker tal van medeplichtigen had uit zijn kringen, den senatorenstand.

---

1) Sat. IV.
2) Gsell, p. 247 s.

Digitized by Google

Het oproer brak uit in Vindonissa, waar L. Antonius zich bevond met zijne legioenen en met hun spaargeld, dat een flinke weerstandskas vormde. Hij hoopte bij zijn uitroeping tot keizer op den steun der naburige Germanen. Hij werd echter verslagen en gedood door L. Appius Maximus Norbanus, daar zijne bondgenooten wegens den ijsgang hem niet van de overzijde der rivier konden te hulp komen. [1])

De overwinnaar had de handigheid, alle nagelaten papieren van Saturninus te vernietigen. Hij wist wel dat anders vele aanzienlijken daardoor gecompromitteerd zouden worden. Dit belette echter Domitianus niet, om aan zijn wantrouwen tegen velen bot te vieren. Voortaan mochten niet langer meerdere legioenen op ééne plaats hun winterkwartieren opslaan en werd een maximum vastgesteld van de spaargelden, die de soldaten mochten deponeeren in de krijgskas.

De adel had nu gezien, dat van een soldatenopstand niets te wachten was. Het leger was te veel aan de dynastie verknocht. En de keizer van zijn kant zag zijne positie versterkt, maar zijn wantrouwen vermeerderde. De senaat zou het moeten gevoelen. Na 93 waren er geen oorlogen meer te voeren. Nu kon de despoot alle aandacht wijden aan zijn strijd met den adel. De oorlog kostte veel geld, maar deze strijd was voordeelig voor de ledige schatkist, want het vermogen der slachtoffers was een goede buit. Tacitus prijst Agricola, die 23 Augustus 93 stierf, gelukkig, dat hij die vreeselijke laatste tijden van den keizer niet heeft beleefd. [2]) Daaruit volgt, dat het eigenlijke schrikbewind eerst kan begonnen zijn in het eind van 93.

Sommige slachtoffers liet de keizer op slinksche wijze van kant maken zonder vorm van proces, anderen liet hij in ballingschap heimelijk uit de wereld helpen, som-

1) Suet. Dom. 6. Dio Cass. LXVII, 11.
2) Tacitus, Agricola, 44, 45.

Digitized by Google

tijds door gedwongen zelfmoord. Meestal echter werden de verdachten door delatores aangeklaagd en voor een officiëele rechtbank gevonnist. Nu was de tijd voorbij van het schoone woord over den vorst, die de verklikkers niet straft. De keizer maakte dankbaar gebruik van hun hulp, en meer dan één naam van dergelijke speurhonden is bewaard gebleven. Eveneens worden namen genoemd van rechtsgeleerden, die als trawanten des keizers de verdachten voor de rechtbank wilden aanklagen. Het meest zijn echter namen van slachtoffers overgeleverd.

Het punt van aanklacht was doorgaans majesteitsschennis. Het begrip daarvan is ruim. Het omvat niet alleen daden, maar ook gesproken of geschreven woorden, die den staat of het staatshoofd te na kwamen. De straf was òf de dood òf de verbanning, maar ging in beide gevallen gepaard met verbeurdverklaring van goederen. Ofschoon Domitianus, zooals boven bleek, zich het recht had voorbehouden, om zelf de senatoren ter dood te doen brengen, liet hij om de publieke opinie doorgaans den beschuldigde voor den senaat terechtstaan. Zoo werden de patres conscripti op gevaar af van hun eigen leven gedwongen, om het doodvonnis over menigen geestverwant uit te spreken. Niemand der rechters dorst iets te zeggen, dan de ongelukkige, die het eerst naar zijne meening gevraagd werd; de anderen stemden stemmeloos toe. [1])

De verbeurdverklaringen brachten veel geld op. Maar er was nog een andere bron voor inkomsten, de testamenten. Als iemand zijn testament maakte, werd de keizer daarin voor een deel bedacht, opdat hij niet alles aan de erfgenamen zou ontnemen. Wanneer toch maar één enkel getuige beweerde, den overledene te hebben hooren zeggen, dat hij den keizer tot erfgenaam maakte, dan gold dit losse gerucht meer dan elk testament, en

1) Over dien toestand Plinius, Panegyr. 48, 45 en Tac. Agricola 6. Dio Cass. LXVII, 2.

Digitized by Google

de nalatenschap kwam aan den vorst, [1]) Het aerarium publicum, dat in naam aan den senaat, maar in werkelijkheid aan den keizer behoorde, ontving de nalatenschappen van hen, die kinderloos stierven (bona caduca). [2]) Delatores, die in geval er kinderen ondergeschoven waren, dit aan het licht brachten, ontvingen een vierde deel van de buit. Een goede aanmoediging voor hunnen ijver! Bij al zijn wreedheid wist de keizer nog den schijn aan te nemen, alsof er onpartijdig zonder zijn invloed naar recht werd gehandeld. Suetonius verhaalt [3]) dat hij eenige aangeklaagden wegens majesteitsschennis voor den senaat deed komen. Toen hij zeide, dat hij nu eens de ondervinding wilde opdoen, hoeveel hij aan den senaat waard was, werden zij naar zijn wensch volgens oud gebruik (d. i. door geeseling) ter dood veroordeeld. Daarop, verschrikt door de hardheid van de straf, deed hij een goed woordje voor hen en zeide: „Veroorlooft mij, senatoren, van uwe keizersliefde gedaan te mogen krijgen, wat ik weet, noode ingewilligd te zullen zien, nl. dat aan de veroordeelden de vrije keus gelaten worde, hoe zij willen sterven. Immers zoodoende zult gij uwen oogen een naar schouwspel besparen en allen zullen begrijpen, dat ik in den senaat geweest ben." Op dezelfde plaats vertelt Suetonius, hoe hij met vriendelijkheden kon overladen de personen, wier doodvonnis al bij hem vaststond. Nooit sprak hij de doodstraf uit, of het vreeselijke vonnis werd met de zachtzinnigste woorden ingeleid. Hoe vriendelijker de aanloop was, des te verpletterender was het laatste woord.

In dezen tijd valt ook zijn hard optreden tegen andersdenkenden op godsdienstig gebied. Maar het komt mij wenschelijk voor, dit punt in een afzonderlijk volgend artikel te behandelen, waarin de vervolging der Chris-

1) Suet. Dom. 12.
2) Gsell, p. 272.
3) Suet. Dom. 11.

Digitized by Google

tenen uitvoeriger dient besproken te worden. Hier wil ik alleen noemen zijn optreden tegenover de philosofen. Reeds de nuchtere Vespasianus had maatregelen tegen hen moeten nemen, omdat zij een vijandige houding aannamen tegen het keizerschap in het algemeen, maar heftiger werd hun kritiek, toen iemand als Domitianus daarvan de drager was. Zij behoorden doorgaans tot de Stoa, Het meerendeel zocht meer hun kracht in woorden dan in daden. Het volk achtte hen niet hoog en spotte met hun aanstellerij, maar op den adel hadden zij invloed. Daar bliezen zij het smeulend vuur der ontevredenheid aan. Domitianus gevoelde wel, dat velen van hen met meer recht zederechters waren dan hij met zijn censoria potestas. Aanzienlijke mannen stelden somtijds den titel philosophus hooger dan een opsomming van eereambten, welke dan ook onder Domitianus weinig te beteekenen hadden. Op eene buste van Junius Rusticus, die de summi honores had gedragen, stonden alleen de woorden: „L. Junii Rustici, philosophi Stoïci. [1]) Reeds in 89 was Domitianus tegen de wijsgeeren opgetreden. [2]) Maar de felle strijd met hen begon eerst in 93. Herennius Senecio, die een biografie schreef van den door Vespasianus gedooden wijsgeer Helvidius Priscus, onderging in 93 hetzelfde lot, terwijl zijn geschrift verbrand werd. [3]) Andere slachtoffers, mannen en vrouwen, volgden. Rusticus, die een levensbeschrijving van zijn gedooden vriend Thraseas vervaardigde, waarin hij hem een sanctissimus vir noemde, boette zijn moed met de doodstraf wegens majesteitsschennis. [4]) Zijn broeder Junius Mauricius werd verbannen. In het eind van 93 [5]) beval Domitianus de wijsgeeren Rome te verlaten,

---

1) Visconti, Iconographie romaine I, p. 204, pl. XIV, 5.

2) Euseb-Hieron, Chronol. I p. 160 s. ae 2105.

3) Dio Cass. LXVII, 13. Tac. Agricola, 2. Plin. Ep. VII, 19, 6.

4) Tac. Agr. 45 cf. Suet. Dom. 10.

5) Schiller, S. 536 plaatst dit feit in 95, maar hij houdt zich aan de vertaling van Hieron der Chronick van Eus. Hieron heeft an. 2111, terwijl de Armenische tekst 2109 opgeeft. Vgl. Gsell, p. 284.

Digitized by Google

terwijl kort daarop waarschijnlijk ook het verblijf in Italië hun ontzegd werd.

De toestand werd hoe langer hoe ondragelijker. Op alle mogelijke gronden kon men zijn leven verliezen. Niemand was meer veilig. Zoowel door de laster van vijanden als door het hebben van vrienden, kwam men in gevaar.

Nerva, die later Domitianus opvolgde, was in perikel, omdat een waarzegger zijn toekomende regeering voorzegd had. Tot zijn geluk voorspelde een ander, dat hij niet lang meer leven zou. Daarom nam Domitianus de moeite niet, hem te laten ombrengen. [1]) Zóó groot was de wrok tegen den dwingeland, dat een zekere Cornelius Rufus, die aan een pijnlijke ziekte leed, in vertrouwen aan Plinius zeide, dat hij alleen nog begeerde een tijd lang te leven, om van den val van den tyran getuige te kunnen zijn.

Ook de dienaren van den keizer waren niet veilig. Delatoren, die hem van dienst geweest waren, konden niet rekenen op zijne trouw. Ten slotte was zijne regeering, die alleen zijn eigen belang beoogde, noodlottig voor iedereen. Zijn onderdanen noemden hem met het oog op zijn karakter en uiterlijk „calvus Nero".

Ieder gevoelde, dat een uitbarsting een eind moest maken aan het gehate bewind en de keizer zelf had er ook een voorgevoel van. Ongunstige auspicia brachten verontrusting. Het orakel van Fortuna te Praeneste gaf onheilspellende antwoorden. De keizer werd door angstige droomen en hallucinaties gekweld. Hij meende zich door Minerva, zijn lievelingsgodin, verlaten.

Het meest verontrustte Domitianus het gebeurde met den waarzegger Ascletarion. Bij een ongunstige voorspelling wilde hij dezen man op de proef stellen en vraagde hem, op welke wijze deze zelf zou sterven. Hij antwoordde, dat hij door honden verscheurd zou wor-

1) Dio Cass. LXVII, 15.

Digitized by Google

den. Om die voorzegging te logenstraffen, liet de keizer hem levend verbranden, maar een storm dreef de vlammen weg en terloops vernam de keizer onder allerlei nieuwtjes van zijn pantomimist Latinus, dat honden het half verzengde lichaam verscheurd hadden. [1])

Zijn wantrouwen verergerde nog altijd. In zijn omgeving liet hij de wanden van spiegelende steensoorten voorzien, zoodat hij kon bemerken, wat achter hem geschiedde. Het verhoor der gevangenen vertrouwde hij nauwelijks aan anderen toe. Dikwerf ging hij hen uithooren, maar zorgde daarbij er voor, dat hij stevig hun boeien in de handen hield. Tot afschrikwekkend voorbeeld voor zijn dienaren liet hij Epaphroditus, die Nero bij zijn zelfmoord een handje geholpen had, ter dood brengen. Hij vertrouwde niemand zijn veiligheid meer toe en zorgde daarvoor zelf op zulk een wijze, dat geen ander bij hem meer veilig was. Zoodoende werd hij ten slotte gevaarlijk voor zijn eigen getrouwen. Daardoor kwam, wat geen soldatenoproer en geen samenzwering van senatoren vermocht had, tot stand door zijn eigen hof.

Gevaarlijke bloedverwanten had hij niet meer, omdat hij vrijwel al zijne bloedverwanten uit den weg geruimd had. Er waren nog alleen een tweetal adoptivi van hem over, wier vader, zijn neef Tit. Flavius Clemens, hij nog had laten dooden.

Nu was zijn vrouw, Domitia, aan de beurt benevens eenige van zijne creaturen. Hij had al een lijstje klaar van degenen, waarop hij het gemunt had, maar dat kwam door een toeval zijn vrouw in handen. Het gold nu maar, Domitianus te vlug af te zijn. Een samenzwering van het hof werd op touw gezet. Reeds werd omgezien naar een opvolger, als het complot gelukte. Eindelijk vond men daarvoor Nerva, die zich volgens Dio Cassius bereid verklaarde, het principaat te aanvaarden. Aan den keizer was, naar Suetonius meldt, voorzegd, dat

1) Dio Cass. LXVII, 16.

Digitized by Google

hij den 18 September 96 om elf uur zou sterven. Toen die dag kwam, was hij onrustig. Reeds vooruit had hij daarop zinspelingen gemaakt. Tegen de vijfde ure vraagde hij hoe laat het was. Men loog hem een uur te veel voor, zoodat hij meende het gevaar te boven te zijn. Toen was hij gerust en wilde hij zijn middagslaapje houden. De vrijgelatene Stephanus, die opzettelijk eenige dagen lang met zijn arm in een verband had geloopen, alsof hij was gekwetst, had daarin een dolk verborgen.

Hij werd door Parthenius aangediend, daar hij gewichtige geheime mededeelingen zou hebben te doen. Toen hij met den keizer alleen was en deze een schrijven, dat de ander hem ter hand stelde, doorlas, gaf hij hem een dolkstoot. Domitianus, nog niet doodelijk verwond, wierp zich op zijn aanrander. Een worsteling ontstond. Maar men had vooruit gezorgd, dat er geen wapens binnen het bereik van den tyran waren. Helpers voor Stephanus kwamen toeloopen en met zeven stooten werd Domitianus afgemaakt. Het lichaam werd zonder eerbewijzen door dragers weggevoerd en de eenige, die haar droeve piëteit toonde voor het lijk van haar meester, was zijn oude voedster Phyllis. Stephanus werd door de toegeschoten soldaten van de lijfwacht gedood, maar verder hebben de praetorianen, die veel met den keizer ophadden, niet veel kunnen doen. Hun aanvoerders, die meer van de zaak wisten, stelden zich niet aan hun hoofd. [1]) Spoedig aanvaardde Nerva de regeering, zelf een man uit den senatorenstand, die het goed met hen kon vinden, en die dadelijk een eind maakte aan het schrikbewind, door allerlei verbeteringen in het bestuur aan te brengen. De senatoren, die onmiddellijk na den aanslag bijeenkwamen, om Nerva tot keizer te benoemen, luchtten hun haat tegen Domitianus nog, door zooveel mogelijk zijn herinnering uit te wisschen, de inscripties, die prijkten

1) Het einde van Domitianus vindt men Suet. Dom. 16 en 17, Dio Cass. LXVII, 17.

Digitized by Google

met zijn naam, te laten wegdoen, en zijn standbeelden te laten omverwerpen. Er zijn er dan ook maar zeer weinige overgebleven. De haat van den adel tegen den overleden keizer blijkt nog altijd uit de bronnen, die wij hebben in de geschriften der aristocratische schrijvers, vooral Tacitus en Plinius, en wier beschouwing ook van invloed is geweest op de latere geschiedschrijvers. De tegenwoordige critici nemen er wèl nota van, dat men te doen heeft met vooringenomen getuigen, die gloeien van verontwaardiging tegen zulk een vorst. Maar mogen zij al eens nu en dan zich wat te veel hebben laten medesleepen door hun afkeer, deze afkeer is maar al te zeer gegrond tegenover iemand, die èn als mensch èn als vorst zich zoo onwaardig getoond heeft. Dat kan door enkele goede maatregelen in den aanvang zijner regeering niet worden goedgemaakt.

(*Wordt vervolgd.*)

Almelo. A. VAN VELDHUIZEN.

Digitized by Google

Wijsbegeerte der theologie.

I.

De vraag naar de beteekenis der wijsbegeerte voor de theologie is weêr aan de orde gekomen. In de vorige eeuw was zij eigenlijk alleen eene academische quaestie, waarover men persoonlijk-neutraal een of ander gevoelen kon hebben, met verschillende bijzonderheden uit de geschiedenis toegelicht. De publieke opinie rekende de toekomst van het Protestantisme vrijwel verzekerd, wanneer de z.g. scholastieke denk-wijze der middeneeuwen werd beschouwd als ongerijmd en onvruchtbaar. Voorzoover de vermittlungstheologie geen zin had voor den organischen samenhang van al het bestaande, bekommerde zij zich weinig om het verband van de deelen wat het geheel der dingen, en ook niet om de structuur van onze denk-wereld en van de theologie. Bij gemis aan leidende beginselen voor eene christelijke wereldbeschouwing en levensleer moest elk opnieuw en op eigen hand weêr beginnen, en wilde ten slotte niemand voortbouwen aan eens anders arbeid. Zoo wist ze noch voor de theologie, noch voor de wijsbegeerte, noch voor de maatschappelijke praktijk eenige leiding te geven aan het kerkelijke leven. Zoolang ze geen tegenstand vond, kwam dit niet aan het licht; maar door de opleving van het Thomisme en Calvinisme begint opeens haar gebrekkig samenstel duidelijk te worden. Daarom zeide W. Herrmann van haar, dat

Digitized by Google

„ihrem Bestand bei aller Fleischesfülle ein festes Knochengerüst fehlt."

De intellectueele beweging van onzen tijd heeft de vraag naar de beteekenis der wijsbegeerte voor de theologie nieuw gesteld. Men kan niet meer zeggen dat overbodige waar aan de markt brengt, wie er van spreekt. Dit is reeds op zichzelf niet zonder beteekenis. Door het Calvinisme is onder ons de principieele overtuiging weêr verlevendigd, dat de chr. religie in verband staat met den gehéelen mensch en met de gehéele wereld; dat de religie dus eene particuliere aangelegenheid is in geen enkel opzicht. De theologie, indien zij van waarde wezen zal voor de kerk, moet rekening houden met deze relatiën der religie. Zij heeft als haar roeping te beschouwen, om voor deze terreinen althans de leidende beginselen en omtrekken aan te duiden. Doet zij dit niet, streeft zij er zelfs niet naar, en houdt zij zich onledig met ontijdige problemen, dan kan zij de kerk niet helpen om deze tijdvragen te beantwoorden; dan staat door hare schuld de kerk onbeschermd tegen vreemdsoortige invloeden op al deze gewichtige punten.

Het kan in de chr. kerk hierbij niet toegaan op den tast, op goed geluk. Men kan hare inwendige bewegingen niet overlaten aan den invloed van toevallige omstandigheden of van populaire woordvoerders. Men kan er niet meê volstaan om voor zichzelven een goed heenkomen te zoeken, en dan verder gemakshalve te vertrouwen dat de waarheid wel zal zegevieren. De theologie vervult eerst dan hare roeping, wanneer zij door moeizamen arbeid het leven en de positie der kerk helpt regelen. Ruim twintig jaar geleden was haar gesteldheid van dien aard in ons vaderland, dat A. Pierson de belangstellenden reeds wilde noodigen tot bijwoning van haar uitvaart. Maar in onze dagen is zij weêr krachtig geworden, om haar ouden invloed te doen gelden. Niemand zegt meer, dat de prediking der kerk

Digitized by Google

onverschillig is voor het nationale leven des volks. Moet de theologie dan niet nagaan, ten einde haar invloed niet op onwettige wijze aan te wenden, op welke wijze het chr. geloof zijne volle beteekenis hebben kan in het leven van onzen tijd? Moet zij zich zonder beding toevertrouwen aan de speculatieve, aan de natuurwetenschappelijke of aan de historische methode, die haar achtereenvolgens zijn aangeprezen in de 19e eeuw? Of moet zij de geesten toerusten voor een verzet tegen al wat er aan kennis en ontwikkeling is in onzen tijd? Er is niemand, die het meenen kan. Derhalve moeten wij deze ingewikkelde vragen ons zoo duidelijk mogelijk stellen, om dan den regel van onze praktische houding te bepalen.

Eene wijsbegeerte der theologie is eerst mogelijk geworden in onzen tijd; want zij veronderstelt dat beide bestanddeelen zelfstandig zijn geworden, en wil ze dan in onderling verband plaatsen. De geschiedenis van den nieuweren tijd is eene voortgaande emancipatie geweest. Sedert de 13e eeuw begon de wijsbegeerte, de natuurkennis en alle andere menschelijke kennis zich onafhankelijk van de theologie te ontwikkelen. Wederkeerig werd door de Reformatie der 16e eeuw de weg gewezen, om voor de theologie te winnen eene zelfstandigheid tegenover alle andere terreinen van het menschelijke leven. Maar de kerk heeft zich niet kunnen handhaven bij het opkomen van den nieuweren tijd. Naast de ontwikkeling van de historische, natuurwetenschappelijke en oeconomische wereldbeschouwing heeft zij niet gevonden de beteekenis eener christelijke wereldbeschouwing. De humanistische beweging der 17e en 18e eeuw beschouwde alles wat een volk bezit: religie, taal, staatsinrichting, recht, rede, tot zelfs de hoogste voorstellingen en gewoonten, als het natuurlijk voortbrengsel der in hem werkende beschavingsmacht. Haar strijd was, om de transscendente wereldbeschouwing uitte zuiveren uit alle klassen der maatschappij; en haar

Digitized by Google

streven was, om heel het menschelijk leven in deze wereld te doen rusten op natuurlijken grondslag. Tegenover deze anti-christelijke beweging wist de chr. kerk en theologie destijds geen tegenweer te bieden, maar werd veeleer zelve haar pleitbezorgster.

Met de 19e eeuw kwam er eene tweeledige beweging, zoowel in de geschiedenis der wijsbegeerte als in die der theologie. Door den invloed van Spinoza's objectieve wijsbegeerte hebben Fichte, Schelling en Hegel de wereld weêr opgevat als een systeem van den logos of de rede, dat uit a-priori gegeven principia is te verklaren, met behulp der dialectische methode en langs deductieven weg. Schelling oordeelde daarom, dat Spinoza de laatste tonen van oude echte philosophie had doen hooren. Daarentegen is van Kant uitgegaan eene wijsgeerige beweging, die zich keert om de beperktheid van de menschelijke kennis tot het terrein der zinlijke ervaring, tot de verschijnselen die zinlijk waargenomen kunnen worden; die de verstandsbegrippen niet van toepassing acht op het bovenzinlijke, en alle kennis, die buiten de ervaring ligt, van metaphysischen aard noemt; en die alzoo vóor alles het recht van het subject wil doen gelden in de wijsbegeerte. [1]) Met deze dubbele ontwikkeling der wijsbegeerte staat de geschiedenis der theologie min of meer in verband. Aan de eene zijde

---

1) Het verschil tusschen Kant en Schelling bij het begin der 19e eeuw is van belang voor den nieuweren tijd. Kant stelde het eerst de vraag naar het recht van het gebruik der bloot eindige en zinlijke begrippen met het oog op de niet-eindige en niet-zinlijke voorwerpen. Hij beantwoordde deze vraag ontkennend, en zeide dat geen andere verhouding tot het bovenzinlijke, evenals tot het gebod der zedewet mogelijk was, dan die van het geloof zonder meer. Schelling beschouwde deze theorie als dogmatisch empirisme, overeenkomende met den aard van het gemeene menschelijke verstand, om zich te onthouden van alles wat buiten den kring der ervaring ligt; hij beschouwde deze theorie als een dualisme, waardoor de band tusschen het subject en het object der kennis werd verbroken (Werke I, 6 bl. 118 v.). Hij komt er tegen op, dat onze zekerheid van het oneindige niet anders is dan geloof, d. w. z. dat wij het slechts aannemen zonder verdere gronden, dat wij er slechts eene praktische zekerheid van kunnen hebben, wijl er eene volkomene differentie is tusschen het eindige en het oneindige. Daarentegen stelt Schelling, dat het oneindige boven het eindige is, maar dat er tusschen deze beide geen tegenstelling is (bl. 180 v.); en zijn streven is er dan op gericht, om voor de menschelijke kennis weêr de eenheid van subject en object te maintineeren (bl. 495 v.).

Digitized by Google

is ontstaan de z.g. speculatieve theologie, die de geestelijke en de verstandelijke kennis der religie, naar middeneeuwsche wijze, wilde combineeren alsof zij gelijksoortige bestanddeelen waren; en die de overtuiging had, dat ook zij de formule voor het wereldraadsel en zijne oplossing had ontdekt. En in onderscheiding hiervan ontwikkelde zich uit het subjectivisme tweeërlei theologische beweging: eene die op geestelijke wijze de theologie wilde ontwikkelen uit het chr. geloof; en eene andere, die de uitzuivering van alle transscendente en metaphysische elementen beschouwde als eerste voorwaarde der wetenschappelijke beoefening van de theologie.

De geschiedenis der 19e eeuw was tot op zekere hoogte eene aanhoudende, telkens verijdelde en vernieuwde poging om weêr te komen tot eene transscendente wereldbeschouwing. De fransche encyclopaedisten der 18e eeuw ontleenden aan Bayle hun vooroordeel dat de religie in strijd is met de rede, wijl de bezwaren der rede tegen de religie niet weerlegd kunnen worden; en aan de engelsche deïsten hunnen zin voor een gemeenschappelijken kruistocht tegen de kerkelijke orthodoxie. Zij verfoeiden de religie, omdat deze veronderstelt een geloof, mysteriën en een overlevering; en zij lieten niets toe dan de experimenteele wetenschap en hare klaarheden. Zij plaatsten de h. Schrift en de chr. religie rechtstreeks tegenover de wereldkennis, en noemden beide in volstrekten zin onvereenigbaar. Deze beweging was gericht tegen het historisch bestand der chr. kerk, en vond in de geschiedenis toch hare aanvulling in het unificeerende streven der 18e eeuw, waarvan Leibniz de vertegenwoordiger was. Voor hem was het oude verschil tusschen de roomsch-katholieke en de protestantsche kerk, en binnen de grenzen van deze weêr het verschil tusschen de lutherssche en de gereformeerde gezindheid waardeloos. In de plaats van deze verouderde verschillen wilde hij

Digitized by Google

stellen eene nieuwe wereldbeschouwing, gevormd uit het geloof aan de universeele harmonie der dingen, de liefde en navolging van Gods volmaaktheden, het zoeken naar het algemeen welzijn, de beoefening van deugd en wetenschap als gelijksoortige bestanddeelen; en deze wereldbeschouwing zou evident zijn voor ieder weldenkend en rechtgeaard mensch, zooveel als de natuurlijke godsdienst. Hij wilde aanhouden op de conformité de la foy avec la raison, in een' tijd waarin men naar zijne klacht geneigd was alles omver te werpen, tot de grondslagen van den natuurlijken godsdienst toe. Tegenover Bayle stemde hij overeen met Origenes, dat de rede niet in strijd is met het Christendom, maar zijn grondslag is; dat de rede het Christendom aannemelijk zal maken voor al wie het kan onderzoeken. Maar wijl weinigen hiertoe in staat zijn, achtte hij een gansch simpel geloof (une foy toute nue), op het goede gericht, voor den gemeenen man voldoende. [1]) Zijn verzet was rechtmatig; maar toen hij de religie, de wereldkennis en de moraal als gelijksoortig naast elkander plaatste op den grondslag der rede, verdedigde hij tegenover een dwaling eene andere dwaling. Dit kwam in de 19e eeuw aan den dag, toen de z.g. speculatieve theologie eerst van de gelijkstelling van Leibniz uitging, en eindigde met de theologie te veranderen in philosophie. Natuurlijk was de kerk niet gediend van zulk eene gesaeculariseerde theologie, die in strijd was met haar eigen geestelijk wezen. Maar een dubbele winst was voor de toekomst toch verkregen; het inzicht was uitgesproken, dat het geloof en de wereldkennis niet vereenzelvigd, en dat zij ook niet gescheiden mogen worden.

Nevens de beide genoemde bewegingen in de theologie, die voornamelijk in Duitschland bloeiden, kwam in ons vaderland nog een derde. Erasmus en Arminius

1) Essais de Théodicée. Discours preliminaire de la conformité de la foy avec la raison, 52.

Digitized by Google

zeiden reeds dat, op grond van de menschelijke onwetendheid en feilbaarheid, alle nadere bepaling over vrijen wil en praedestinatie eer schadelijk dan nuttig was; dat men daarom de theologische bespreking moest beperken tot de praktische beoefening van de vroomheid; en dat alzoo de bloei en de vrede der kerk alleen verzekerd zou wezen, indien men de chr. leer terugbracht tot eenige praktische geloofsartikelen. De strekking van deze beweging is gebleken in de 18e eeuw, die het besef van historische verwantschap met de 16e eeuw geheel ondermijnde, en er eene antiek-humanistische wereldbeschouwing met een' christelijken inslag voor in de plaats wilde stellen. Deze terzijstelling van de principia der Reformatie bleek niet anders te bedoelen, dan ze te vervangen door vlak tegenovergestelde beginselen. Maar in de 19e eeuw is eene nieuwe beweging ontstaan, die juist dit laatste wilde corrigeeren. Zij wilde Luther en Calvyn eeren in hun historische beteekenis, maar noemde wijsbegeerte en principia schadelijk of onvruchtbaar, en wilde de theologie alleen van haar praktische zijde nemen als leer van de stichtelijke vroomheid. Toch bleek ook dit streven niet binnen de grenzen der „praktijk" zich te kunnen houden. Het Réveil, zegt A. Pierson, was eene richting van orthodoxen, gericht tegen orthodoxie, d. i. tegen de opvatting van het Christendom, volgens welke het Christendom in de allereerste plaats is eene leer. Men kan dit onderscheid duidelijk maken door eene vergelijking van Groen van Prinsterer en I. da Costa. Groen wees steeds op het gemis van kennis en studie van de principia; hij vroeg voor religie en theologie, voor kerk en staat de erkenning van het jus divinum; en hij rekende de historisch-gegeven belijdenis als regel van het kerkelijke leven in al zijne openbaringen. Vertegenwoordiger der praktische richting was daarentegen I. da Costa, die getuigende Evangelie-verkondiging het eenige en afdoende middel rekende, om het ongeloof te weerstaan en de kerk te herstellen.

Digitized by Google

Maar hij, de echte zoon van het on-theologische en onkerkelijke Réveil, heeft in een kritiek oogenblik tegenover de z.g. zeven Haagsche heeren zich geplaatst, hun invloed verijdeld, en een nederlaag van het kerkelijk liberalisme voorkomen. Ook ditmaal bleek het z.g. praktische standpunt niet zoo neutraal tegenover zekere principia te wezen, als men licht zou meenen. Jaren lang moest dit praktische standpunt dienst doen, om de herlevende werking van de Reformatie tegen te houden. Maar het bergde niettemin een element van waarheid, hetwelk sedert de 17e eeuw op den achtergrond gekomen was in de gereformeerde theologie.

Hiermede verwant, en toch er van onderscheiden, is de beweging die een afgetrokken-geestelijk standpunt aanvaardt voor de religie. Eigenlijk dateert ze in de middeneeuwsche kerk reeds van Augustinus, en in het Protestantisme van Luther, die beiden naar hun eigenlijke strekking de religie isoleerden vàn hetgeen niet rechtstreeks tot haar behoorde. Zij werd later belichaamd in het Anabaptisme en Piëtisme, en werd in de 19e eeuw onder de herlevende rechtzinnigheid van ons vaderland verbreid door Vinet. [1]) Nu was hierin ongetwijfeld een motief, dat ook door de Reformatie aanvaard werd. Voor de Hervormers is het geloof en zijn object beide zuiver geestelijk, niet anders dan kennis van en vertrouwen op Gods genade in Christus. Tegenover de veruitwendiging en verwereldlijking van het Christendom wilde men reeds in de middeneeuwsche kerk terugkeeren tot het oorspronkelijke praktisch-geestelijke karakter der religie; in de drie eeuwen vóór de Hervorming leefde de roomsch-katholieke vroomheid steeds op gespannen voet met de kerk, en zocht naar bevrijding van gezag en sacramenten en historie. Dus trad Luther niet met een ongehoorden eisch op, toen hij uitsprak dat de theologie, de dienst van God in de

1) Over Vinet's positie ten opzichte van den Staat, vgl. de derde van Groen van Prinsterer's voorlezingen over Ongeloof en Revolutie.

Digitized by Google

wereld, en mitsdien ook de openbare prediking die het geloof doet geboren worden, naar haar eigenlijken inhoud zuiver geestelijk zou moeten zijn. Maar, evenals in de middeneeuwsche kerk, trad deze abstract-geestelijke opvatting van de religie ook in het Protestantisme polemisch op tegen elke opvatting, die de religie wilde nemen in haar verband met de andere leefwereld. Zij moest, om zichzelve te handhaven, zelfs gedurig terugkomen op deze antithese; ze kon niet rusten, eer zij het uiterlijke, het verstandelijke, het historische van zich had afgestooten als heterogeen. Naar de omstandigheden veranderde zij het terrein van haar polemiek; maar haar beginsel was altijd één. Daarom hebben Zwingli en Calvyn gehandeld naar den regel, dat het geestelijke niet afgetrokken, niet geïsoleerd genomen kan worden; dat eene bloot praktisch-geestelijke opvatting niet beantwoordt aan den universeelen eisch der religie. Zij hebben afgewezen het over-geestelijke standpunt, hetwelk alle uiterlijke relatiën afsnijdt, van wereldkennis en gemeene moraal niet weten wil, en niet zelden leidt tot zijn tegengestelde. In de 19e eeuw keerde het oude verschil terug in de herlevende rechtzinnigheid van ons vaderland, en heeft de kracht van het reformatorische Protestantisme grootelijks ondermijnd. Maar de geestverwanten van Calvyn hebben er op aangehouden ook in den nieuwen tijd, dat dit afgetrokken-geestelijke standpunt niet houdbaar is voor de chr. levenspraktijk, en ook niet voor de chr. kerk. De geloovige mensch moet verkeeren in de wereld, zoo hij niet verstoken zal blijven van invloed en werking op de geestelijke ontwikkeling zijner tijdgenooten. Hij is niet, en kan niet wezen, en mag niet leven als een engel in den hemel. De zondige mensch, die tot geloof komt, ondergaat eene inwendige vernieuwing zijns wezens, die hoe langs hoe meer naar alle deelen van zijn bestaan zich moet uitstrekken. Is de prediking der kerk zuiver geestelijk, en stoot zij al het andere af,

Digitized by Google

dan kan zij zich niet richten tot den gehéelen mensch; dan zal de troost der geloovigen niet hierin gelegen kunnen zijn, dat zij met lichaam en ziel huns getrouwen Zaligmakers eigen zijn. De religie heeft haar eigen beteekenis voor alle terreinen onzer menschelijke existentie, voor alle vertakkingen der chr. levenspraktijk.

Op deze wijze is de waarde der speculatie of wijsbegeerte voor de theologie telkens erkend of ontkend in de geschiedenis. De speculatieve theologie, zooals ze in de eerste helft der 19e eeuw opkwam, was eene reactie tegen de 18e eeuw, die alle theologische problemen òp-gelost had. Hegel zelf meende, dat met zijn stelsel de ontwikkeling der wijsbegeerte voorloopig ten einde was. Dus had de speculatieve theologie, die door zijnen invloed ontstond, ook de overtuiging dat zij de formule voor het wereldraadsel en zijne oplossing had ontdekt; dat nu naast de absolute wijsbegeerte ook eene absolute theologie gevonden was. Toch stond zoowel deze wijsbegeerte als deze theologie op den gemeenschappelijken grondslag van het rationalisme, zooals het opgevat en bestreden is door Kant; ze erkenden beide, hoewel in ongelijken zin, dat het zijn gelijk is aan het denken, en dat al het zijnde bereikbaar is voor de menschelijke rede. Zoo nam dan de speculatieve theologie het geloof als gelijksoortig bestanddeel in de wereld van haar denken op. Hare verdienste is evenwel, dat zij weêr sprak van den logos en van eeuwige relatiën in de natuur en in de geschiedenis; dat zij als wetenschap rekende, de werking van dezen logos of rede-in-de-dingen na te gaan met de gedachte. Tegenover de z.g. kritische wijsbegeerte, die altijd weêr terugdrong binnen de grenzen van het denken en van het subjectieve, kwam zij op voor het recht van het zijn en het objectieve. Hegel zelf releveerde steeds de waarheid, dat het eene organisch samenhangt met het andere, en dat het geheel eene belichaming van de logische gedachte is. Omstreeks het jaar 1830 stond

Digitized by Google

deze theologische wijsbegeerte, die zooveel bijdroeg tot overwinning van de vervlakking der 18e eeuw, reeds op het hoogtepunt van haar aanzien en invloed. Bij velen werd de huisvaderlijke levensleer der vorige generatie vervangen door het ideaal van eene wereldomspannende kennis, die alle problemen oplost, de ware wetenschap aan de hand doet, en met de chr. religie in harmonie leven kan. Haar verdienste in de geschiedenis kan haar echter niet bewaren voor het oordeel, dat zij een tertium genus in het leven riep, hetwelk aan de wereldkennis noch aan het geloof der religie recht gaf. De opkomende natuurwetenschap constateerde, dat hare logische redeneeringen geen vermeerdering van wereldlijke kennis aanbrachten, derhalve zinloos en nutteloos waren. Eene snijdende en scherpe tegenstelling was langen tijd het gevolg. [1]) Van hegeliaansche zijde werd aan de natuurwetenschap meermalen het karakter van wetenschap ontzegd; en het onherroepelijk gevolg was, dat de wetenschappen der wereldkennis geheel gescheiden werden vàn de wijsbegeerte, terwijl de theologische wijsbegeerte haar publiek aanzien verloor.

In de 2e helft der 19e eeuw ondermijnde de z.g. nieuw-kantiaansche wijsbegeerte, die alleen het negatieve en idealistische gedeelte van Kant's wijsbegeerte releveerde, wat er nog overgebleven was van den invloed der speculatieve theologie. Zij was de systematiseering van het beginsel, waarmede reeds in de middeneeuwen de kracht der kerkelijke theorie was gebroken door de nominalistische wijsbegeerte. Eigenlijk was zij niet anders dan eene eenzijdige consequentie van de waarheid, dat onze kennis beperkt is tot de zijde der dingen, die naar ons toegekeerd is, d. w. z. tot de wereld der voor ons waarneembare verschijnselen. Haren invloed dankte zij hieraan, dat zij de begrenzing der verstandskennis ver-

1) Over de polemiek van Hegel's speculatieve leerlingen tegen de wetenschappelijke grondstellingen van het natuuronderzoek, vgl. H. von Helmholtz, Vorträge und Reden I bl 89, 162 v.

Digitized by Google

hief tot hoofddogma der wijsbegeerte, en daarom het ignorantisme als het beginsel der ware wijsheid beschouwde. Uit den subjectieven aard en oorsprong der menschelijke kennis concludeerde zij, dat onze kennis niet geldt en geen beteekenis heeft voor hetgeen buiten de grenzen der subjectieve gewaarwordingen ligt. Zij stelde alzoo als wijsgeerig dogma vast, dat de onzinlijke werkelijkheid niets meer en nooit anders voor ons kan wezen dan eene onbewezene en onbewijsbare hypothese, die evenmin verdedigd als bestreden kan worden. Zij verklaarde alle metaphysica en speculatie, die iets meer of iets anders wilde zijn dan hypothese zonder meer, voor dogmatisme; en zij kwam hierdoor in het gevlei van de materialistische wereldbeschouwing, die met deze wijsgeerige theorie volkomen tevreden kon wezen. Het spreekt van zelf, dat deze nieuw-kantiaansche wijsbegeerte vooral in polemisch opzicht dienst kon doen, om aan elke transscendente opvatting zoowel in theologisch als in wijsgeerig opzicht haren grondslag te ontnemen. Zelve onaantastbaar, wijl zij immers niets verdedigen wilde dan het negatief dogmatisme, trok zij altijd weêr op tegen hen die wilden gaan buiten de door haar aangegeven grenzen. Zij verdedigde niet de eene boven de andere wereldbeschouwing; want dit zou zijn een terugzinken in het gehate dogmatisme; en daarom trad zij op tegen wie dit wèl deden, en aan de eene boven de andere wilden de voorkeur geven. Nu was deze nieuwe wijsbegeerte op haar beurt wel eene eenzijdige reactie, maar in de geschiedenis noodzakelijk om te komen tot zuiverder bepaling van de verhouding tusschen de beide elementen van al onze kennis. Een tijdlang kon zij zich zelfs aansluiten bij het besef der chr. kerk, dat theologie iets anders is dan philosophie, en dat niet in een systeem van begripskennis de zekerheid der geloovigen kan wezen. Zij heeft ook meêgewerkt om te verlevendigen de overtuiging aangaande de tweeheid van de geestelijke en de zinlijke werkelijkheid. Maar zij zou,

Digitized by Google

van wege hare miskenning van de waarheid van het dogmatisme, de theologie ondermijnen; en zij moest om deze reden worden weêrstaan in de chr. kerk. Zoodat ook de wijsbegeerte der theologie zich bij haar niet kan aansluiten.

In de 19e eeuw is de overtuiging wijd verbreid geworden, dat de chr. religie zuiver praktisch-geestelijk is, en dat zij niets uitstaande heeft met staat of kerk, met recht of moraal, met wijsbegeerte of wetenschap. De vermittlungstheologie dankte haren invloed op onze oudere tijdgenooten ook aan haar rechtstreeks-praktisch, anti-speculatief karakter. En hierdoor werd weêr de weg gebaand voor eene abstract-geestelijke opvatting van de religie, waarin niet weinigen een veilige toevlucht meenden te hebben bij den strijd omtrent de waarde der H. Schrift: haar historisch gezag kon prijs gegeven worden, zonder dat haar geestelijk gezag werd verzwakt. Maar feitelijk was deze oplossing van alle moeilijkheden en conflicten aan de hand gedaan door de fransche encyclopaedisten, door de mannen der 18-eeuwsche Aufklärung, en door de vijanden der chr. kerk in onzen tijd: eene radicale scheiding van geloof en wetenschap, eene finale verwijdering van de religie uit de staatkunde en uit alle andere menschelijke levensuiting, eene doorloopende tegenstelling van de wetenschappelijke en de kerkelijke methode in de theologie. [1]) De chr. kerk kon zich hierbij niet neêrleggen. Zij zou van haar eigen roeping in de wereld afstand doen, indien zij haar gedragslijn zich liet voorschrijven door hare vijanden. Zij zou zichzelve prijsgeven, wanneer zij moest bekennen, in strijd met de verstandelijke kennis van den nieuweren tijd te bestaan. En zij zou voor het ideaal der sociaal-democratie uit den weg gaan, zoodra zij aanbeval eene principieele isoleering der

1) Dit standpunt is consequent ontwikkeld door C. A. Bernouilli, Die wissenschaftliche und die kirchliche Methode in der Theologie. 1897.

Digitized by Google

religie vàn het staatsrecht en het maatschappelijke leven. Dus is ook hier eene zaak van niet geringe beteekenis in het spel. De religie kan even weinig zuiver-praktisch als zuiver-geestelijk blijven in deze wereld. Zij moet onvermijdelijk in aanraking komen met de overige bestanddeelen van ons bestaan en met de omringende wereld; en dit niet alleen omdat het eerste artikel der christelijke belijdenis zulks implicite vordert, maar omdat het ook niet anders kan. Zoodra wij de geestelijke werkelijkheden der religie gaan beschrijven met menschelijke woorden, begeven wij ons tot theologische expressie. En deze woord-uitdrukking, zonder welke die werkelijkheden buiten het bewustzijnsleven, d. i. tot het terrein van het voor ons niet-denkbare beperkt moeten blijven, is van samengestelde structuur. Maar zij kan niet achterwege blijven, en heeft haar eigen waarde. Iets anders is het, dit niet-adaequaat karakter van het kerkelijk dogma te erkennen; en heel iets anders is het, met vrome gebaren de wigge van het dualisme te drijven tusschen de religie en het dogma, met het doel om de waarheid van het dogma terug te dringen. Daarom hebben we de wereld der religie en de expressie der religie te onderscheiden, beide in haar eigen waarde te eeren, ten einde voor de expressie van elke waarheid der religie te vinden den regel die haar past.

Om deze reden moeten wij van de religie komen tot de theologie, en de theologie in verband plaatsen met de wijsbegeerte. Maar het woord wijsbegeerte heeft, evenals het woord wetenschap, in de geschiedenis niet een' vast-bepaalden zin, die altijd en door allen wordt erkend en vastgehouden. Aristoteles maakte eigenlijk de slotsom der geheele grieksche wetenschapsleer op, toen hij in zijn Tweede Analytieken leerde dat de volledige kennis niet is eene kennis van het afzonderlijke zonder meer, en niet eene kennis van verbandlooze verschijnselen; dat zij niet eene kennis is, die in strijd

Digitized by Google

zou zijn met eene ons onbekende gesteldheid der dingen; en dat deze kennis niet verkregen kan worden door de zinnen, wijl de zinnen alleen het afzonderlijke en het plaatselijke en het tegenwoordige grijpen. Hij heeft, evenals Plato, de differentie tusschen de zinlijke en de onzinlijke werkelijkheid erkend, maar tegelijk de kennis van de eene met de kennis van de andere in verband willen plaatsen. Dit verband is in de geschiedenis eeuwen lang verschillend opgevat, maar sedert de 18e eeuw door de opkomende wetenschappen der natuur en der geschiedenis ontkend. Nu hangt wel de ontwikkeling en de zelfstandigheid dezer wetenschappen historisch samen met de voortgaande differentiatie van de zinlijke en de onzinlijke elementen onzer kennis; zij danken haar bloei aan de emancipatie en isoleering vàn de middeneeuwsche cultuur. Maar het valt evenmin te ontkennen, dat deze saecularisatie van de wetenschap verband houdt met, en ten goede gekomen is aan de overheersching der materialistische wereldbeschouwing. De uitzuivering van de transscendente elementen uit de wetenschap, zooals men die bedoelde in de 18e eeuw, was eigenlijk slechts een gedeelte van het program, om dezelfde methode toe te passen op de geheele menschelijke existentie en samenleving. Door den invloed, zoowel van Kant als van Aristoteles, heeft men evenwel in de 19e eeuw de onzinlijke elementen der menschelijke kennis nieuw doen gelden. En alzoo wordt in onzen tijd van verschillende zijden uitgesproken, dat eene wetenschap in streng positivistischen zin den naam van wetenschap niet meer zou verdienen, dat eerst de onzinlijke elementen eene wetenschap maken tot wetenschap, dat de problemen der wetenschap niet op het terrein der wetenschap kunnen opgelost worden, en dat daarom onze universiteiten nog iets anders dan vak- en opleidingsscholen moeten wezen.

Zulk eene wisseling is in de geschiedenis ook op te merken ten aanzien der wijsbegeerte. Deze is in

Digitized by Google

eersten aanleg geboren uit overtuigingen omtrent de wereld en het menschelijk leven; en uit deze overwegingen zijn daarna weèr ontstaan de mathematische, de natuurkundige en de geestelijke wetenschappen. Maar eene crisis in haar ontwikkeling kwam er, zoodra men begon zich rekenschap te geven van de menschelijke kennis in haar aard, omvang en wording. Hieruit is tweeërlei philosophie geboren in de geschiedenis: eene die gericht is op de wereld en het menschelijke leven en handelen, en eene andere die van uit het subject wil oriënteeren aangaande onze relatiën met al het bestaande. Het ligt voor de hand, dat de materialistische wereldbeschouwing der 19e eeuw aan de wijsbegeerte nauwelijks eene andere beteekenis kon laten dan die van eene wetenschap omtrent de grenzen der menschelijke zinnenkennis; en dat men op deze begrensdheid zich beriep, om al hetgeen niet binnen deze grenzen lag, buiten de wijsbegeerte te sluiten. Maar ook in dit opzicht is het tot eene reactie gekomen. Zoodat men voor de wijsbegeerte der theologie heeft te rekenen met de wijsbegeerte in dezen dubbelen zin. Deze is de wetenschap van het bewustzijnsleven, van de theoretische zelfbezinning die aangaande den aard en den omvang der menschelijke kennis oriënteert. Maar zij is ook de wetenschap omtrent de principia, motieven, postulaten, normen en doeleinden onzer wereld- en levensleer, die niet gevonden kunnen worden in den weg der inductieve methode. Wie evenwel van het eerste of van het tweede niet wil weten, zal instinctief zijn hoofd afkeeren bij het hooren van den blooten naam van wijsbegeerte. Hij zal zich liever voegen bij de intellectueele anarchisten, bij de religieuse sectariërs of bij de praktische humanisten, die gemakshalve elke methode te baat nemen, welke hun voor het oogenblik past.

Wijsbegeerte der theologie moet aan den verstandelijken arbeid, voorzoover deze bij de beschrijving van de expressie en de wereld der chr. religie onvermijdelijk

Digitized by Google

is, dien dubbelen regel te geven, die door de geschiedenis aangewezen is voor onzen tijd. Zij registreert de terreinen der gedachte, waarmede de theologie in aanraking komt. Zij wil de theologie helpen bij het zoeken naar den verstandelijken weg, dien zij heeft te gaan voor zichzelve; en zij wil haar onderrichten aangaande de wijze, waarop zij moet verkeeren in de cultuurwereld van onzen tijd. Het eene noch het andere kan achterwege blijven. Want religie zonder theologie, zonder formuleering van hare waarheid, is wat de kerk nimmer gewild heeft en nooit willen kan. De kerk moet zich altijd bedienen van het dogma, d. i. van de leer der religie, om voor de religie zelve propaganda te maken. In de geschiedenis hebben wel vaak theoretische overwegingen zich onbehoorlijk geplaatst boven de praktische motieven; maar ook voor deze ziekte is niet aantebevelen een geneesmiddel, dat erger is dan de kwaal. De z.g. leerheiligheid wordt niet overwonnen ten bate der kerk, door het dogma te rekenen als een noodzakelijk kwaad. De bestrijders van het dogma waren reeds in de middeneeuwen niet zelden bestrijders van zijne materieele waarheid. De geestelijke werkelijkheid en waarheid kan in ons persoonlijk leven en in de wereld zich toch niet anders openbaren dan in omkleeding van gedachte of gewaarwording, van woord of van daad. De heerschappij van het z.g. grieksche denken wordt niet overwonnen, door de wijsbegeerte terzij te zetten. De rechtstreeks-praktische opvatting van de kerk en haar theologie zou de kerk onbekwaam maken voor den tijd der tegenwoordige cultuur, en ten slotte de geestelijke essens der religie doen verliezen. De kerk zou omgevormd worden in eene organisatie der naastenliefde, en de ware christenheid zou weêr tot doleerende conventikelen moeten overgaan.

De wijsbegeerte der theologie dient op deze wijze, zich rekenschap gevende van de bewegingen in het intellectueele leven der volken, tot oriënteering voor

Digitized by Google

de kerk en de theologie in de wereld. Zij tracht verband te houden met de cultuur der overige menschheid. Zij heeft er toe mede te werken, dat de kerk niet maar als een overblijfsel uit vroeger dagen verkeere onder de beschaafde volken; dat de kerk niet, in haar opkomen voor de absolute waarheid der religie, den voortgang der geschiedenis belemmere. De invloed van het grieksche denken heeft eene kerk en eene theologie in het leven geroepen, waardoor het wezen en de waarheid der chr. religie in niet geringe mate zijn te na gekomen. De chr. religie is hierdoor opgenomen als centraal bestanddeel in een geheel, dat haar als zoodanig vreemd was: in een geheel van wereldbeschouwing en levenspraktijk, van wetenschap en wijsbegeerte. Aangenomen, dat dit niet anders kon, omdat het historisch noodzakelijk was; dan is toch met het verouderen van die wijsbegeerte en die wereldbeschouwing ook de kerk en de theologie gekomen in een kritieken toestand. En zoo is het inderdaad reeds sedert het einde der 13e eeuw gevoeld, hoe langer hoe meer: het scheen niet weinigen zelfs toe om die reden, dat de chr. religie niet meer past in het moderne leven der volken. Het verzet der fransche encyclopaedisten tegen de roomsche kerk ging van deze veronderstelling uit; en al wie de religie wilde verwijderen uit de wereld, beriep zich op dit verschil tusschen de kerk en de nieuwere cultuur. Men wilde zijn eigen vervreemding van de religie bedekken met de aanwinsten en inzichten van den modernen tijd. Daarom moet ook hier wèl onderscheiden worden. Aan de eene zijde moet toegegeven worden, dat de vooruitgang en de ontwikkeling der menschheid in de laatste eeuwen bijna uitsluitend te danken is geweest aan de anti-kerkelijke beweging. En aan de andere zijde kan niet ontkend worden, dat menigeen zich geplaatst heeft tegenover de heerschappij van het grieksche denken in de theologie, omdat hij innerlijk stond tegenover datgene wat

Digitized by Google

de chr. kerk vóor de Reformatie wilde bewaren door middel van die wijsbegeerte. In het laatste geval trachtte men telkens gebruik te maken van de moeilijkheid der tijdsomstandigheden, ten einde de kracht van het Christendom te breken.

Het ligt voor de hand, dat menigeen ook voor de protestantsche theologie het geneesmiddel der pauselijke encycliek Aeterni Patris aanbeveelt, nl. het oude denken er weêr boven op te brengen. En hiervoor is ook meer te zeggen, dan theologische tegenstanders van de antieke wijbegeerte vaak meenen. Hoeveel heeft zij gedaan, niet alleen in de eerste eeuwen der chr. kerk, maar ook tegenover het rationalisme der 18e, en tegenover het materialisme der 19e eeuw, om de kerk tot eere te brengen in de wereld! Toen in het laatst der 18e eeuw mannen als Lessing, Herder en Goethe weêr getrokken werden tot Spinoza's alles-omvattende philosophie, begon meteen de reactie tegen de gevolgen van de deïstische en mechanische wereldbeschouwing dier dagen. Vooral de beteekenis van Kant en Hegel moet hier gereleveerd worden; want tegenover de vervlakking van hunnen tijd hebben zij teruggegrepen naar de opperste motieven der menschelijke gedachte. Kant heeft het geloovige en het ongeloovige rationalisme, zoowel het positieve als het negatieve dogmatisme zijner tijdgenooten bij den wortel afgesneden, voorzoover hij de overtuiging gewekt heeft, dat de verstandelijke kennis beperkt is binnen de grenzen der eindige wereld, en dat zij binnen deze grenzen betrouwbaar is. Hij is opgekomen tegen Hume's „skeptischen Verirrungen"; tegen diens conclusie uit het onvermogen onzer rede, om de grenzen der ervaring te overschrijden, dat alle aanmatigingen der rede om buiten de grenzen der empirie te gaan niets waardig zijn. Hij wijst daarom op het onderscheid tusschen eene cognitio ex datis en eene cognitio ex principiis, en wil aan elk van beide haar eigen beteekenis geven. Men kan de rede niet

Digitized by Google

elken voortgang tot dogmatische philosophie verbieden, zegt Kant, indien zij hierbij slechts niet de grenzen van haar eigen vermogen voorbijzie. Want alle begrippen en vragen der rede liggen niet in de ervaring; en wij hebben geen recht, om deze vragen af te wijzen met het voorwendsel van ons onvermogen. Wij kunnen wel nooit onmiddellijk buiten het gegeven begrip gaan, maar toch geheel a priori de wet der verbinding met andere dingen kennen. [1]) Zoo heeft hij de 18-eeuwsche zelfbeperking tot de zinnenwereld verbroken door zijne onderwijzing, dat de menschelijke geest niet rusten kan, eer hij komt tot de kennis en de problemen die buiten de grenzen der zinnenkennis gelegen zijn, tot een systeem der metaphysische principia. Hiermede was zijne taak afgedaan voor de theologie.

De een-zijdigheid van Kant heeft haar complement gevonden in de tegenovergestelde een-zijdigheid van Hegel. [2]) Deze wilde het „systeem der principiën" geven, waarvan Kant steeds gesproken had; maar hij was overtuigd, dat in zijne philosophie nu gegeven was die volkomene kennis van God en van goddelijke dingen, welke Kant aan het menschelijke verstand ontzegd had. Hij heeft aan zijne tijdgenooten ingeprent de beteekenis van het absolute en van de geschiedenis, van beginselen en van begrippen, van orde en van systeem. Zijne wijsgeerige metamorphose van de kerk-leer heeft toch weêr eerbied gewekt voor haar intellectueele glorie. Tegenover de 18e eeuw heeft hij getuigd van eene werkelijkheid en dus ook van eene overeenkomstige kennis, die hooger is dan de kennis der zinnen. Hij heeft uitgesproken, dat de geest anterieur en superieur is aan de stof; dat de éene levende Geest ons het wezen der

1) Kritik der reinen Vernunft, Transscendentale Methodenlehre I. Hauptst. 2. Abschn.

2) Hiermede is voornamelijk gedoeld op de werking van Kant en van Hegel in de geschiedenis. Geen van beiden zou voor zichzelven een brevet van een-zijdigheid aanvaarden. Hegel beschuldigt veeleer Kant van een-zijdigheid, en meent deze overwonnen te hebben door zijne eigene wijsbegeerte. Vgl. Hegel's Kleine Logik § 40—60, over de kritische wijsbegeerte.

Digitized by Google

dingen brengt tot bewustzijn; dat al het afzonderlijk bestaande slechts een deel is van een omvattend organisch geheel, en dat eerst in de kennis van dit geheel onze geest rusten kan. Hij heeft ingezien het principieele verschil tusschen „de diepe kerkelijke leer van de erfzonde" en de vlakke leer der moderne Verlichting, nl. dat de mensch van nature goed is en derhalve aan de natuur getrouw blijven moet. En in verband hiermede heeft hij gesproken van wetenschap in eene beteekenis, die door de 18e eeuw juist was uitgezuiverd. De waarheid is absoluut, zegt Hegel, en hooger dan het denken hetwelk blijft hangen aan de eindige dingen. In de kennis van God is gelegen de hoogste kennis of wetenschap; en tot deze wetenschap komen wij niet door waarneming van het afzonderlijke en voorbijgaande, maar door de kennis van het absoluut- en eeuwig-ware. De kennis van de uitwendige dingen is de geringste aller kennis, bedrog en dwaling; want het zinlijke als zoodanig is toevallig, voorbijgaand, schijn. Wij vatten de dingen eerst dan recht op, wanneer wij in rekening brengen, dat zij hunnen grond niet hebben in zichzelve, maar in God; zoodat de ware kennis hooger gaat dan het eindige, en overgaat in het oneindige, wijl zij is eene kennis van God en van het oneindige. Fichte en Schelling hebben gebroken met de unificeerende, vervlakkende streving der 18e eeuw; bij den eerste zijn de wereld van het oneindige en de wereld van het oneindige absoluut gescheiden, en naar den tweede heeft de philosophie andere objecten dan het bloot eindige. Maar ook Hegel en Kant hebben, elk op zijn eigen wijze, de 18e eeuw principieel weêrstaan in hare intellectueele grondgedachten, in hare zinlijke zelfgenoegzaamheid en zelfbeperking. Zij hebben aan hunne tijdgenooten te verstaan gegeven, dat er geen wereldbeschouwing en geen wetenschap is zonder transscendente of onzinlijke kennis, zonder metaphysica, zonder de chr. religie.

Ook in de tweede helft der 19e eeuw heeft de antieke

Digitized by Google

wijsbegeerte hare diensten bewezen, om de chr. kerk en hare theologie aan invloed te doen winnen. Zou het Calvinisme zulk eene beteekenis gekregen hebben voor ons vaderland, wanneer zijne aanhangers prijsgegeven hadden de antieke wijsbegeerte, waarop de oude theologie berust? Het absolute en objectieve karakter der chr. religie kan zijne volledige uitdrukking niet vinden in het relatieve en subjectieve element der nieuwere wijsbegeerte. Wijl de religie in haar primair bestanddeel is eene werking van God op de geloovigen, en niet omgekeerd, moet ook de theologie aan de deductieve methode op de eene of andere wijze altijd den voorrang geven boven de inductieve spreekwijze. Luther's eenzijdige oppositie tegen de methode der scholastieke theologie moet erkend worden in haar historische beteekenis, maar kan niet als normale uitdrukking en volledige regel voor de protestantsche theologie gelden. Wij moeten er wèl op bedacht wezen, dat de tegenstanders der Reformatie van Luther's pleidooi voor de beperktheid van het menschelijke inzicht in goddelijke zaken gebruik gemaakt hebben, om door eene finale reductie van de theologie buiten werking te stellen de opperste beginselen der chr. religie naar de h. Schrift. Er is voor wie prijs stelt op de chr. religie, reden om te spreken van de verdienste der antieke wijsbegeerte in de geschiedenis. Maar het feit is niet weg te nemen, dat Calvijn voor de theologie de deductieve èn de inductieve methode volgt; dat Hegel èn Kant als de vaders der nieuwere wijsbegeerte zijn te beschouwen. Hierop berust de overtuiging, dat de antieke wijsbegeerte zonder meer niet gelden kan in den nieuweren tijd; dat wij voor de theologie ons hebben te herinneren, waarom Luther altijd waarschuwde tegen de scholastieke theologen, die van-boven-af, van het hoogste begonnen te leeren.

Dit probleem wordt uiteraard niet gevoeld in populaire kringen, niet door hen die onwetend blijven aan-

Digitized by Google

gaande de intellectueele bewegingen der 19e eeuw, niet door geloovige menschen die buiten de cultuurbeweging van onzen tijd leven. Maar voor hen die het probleem hebben gekend in de spanning van hun eigen leven, en het aldus als werkelijk-bestaande kennen, kan het ondragelijk worden. Voor hen kan het wezen, alsof zij hebben te aanvaarden den verouderden tijd met zijne religie óf den nieuweren tijd met zijne materialistische wereldbeschouwing. Zoolang niet een uitweg hun gewezen wordt, die hen uit de theologische en uit de intellectueele moeilijkheid bevrijdt, voelen zij zich als geperst tusschen twee molensteenen. Nu kan men, zooals in de 17e eeuw geschied is bij het opkomen van de nieuwere wijsbegeerte, kortweg aan den modernen tijd zijne historische rechten ontzeggen. Zooals onze gereformeerde vaderen de geheele cartesiaansche wijsbegeerte hebben afgewezen, op grond van haar rationalistisch element. Maar men kan dan opnieuw bewerken, wat ook destijds gezien is, dat juist het intellectueele deel der natie vervreemd wordt van de kerk. De geestelijke schade, hierdoor toegebracht, valt niet te berekenen; en evenmin is nategaan, hoevele bekwame arbeiders verloren gegaan zijn voor de kerk. Het eenige wat wij kunnen constateeren in de geschiedenis, is een bijna volledige nederlaag en ondergang van het gereformeerd Protestantisme in ons vaderland. Een tijdelijke overwinning der oude denk-wijze moet later betaald worden met het verzet van eene intelligente minderheid die, naar het woord van den anarchist Bakounine, altijd de wet stelt in de wereld. Want deze minderheid imponeert juist de intellectueelen, de georiënteerden, degenen die de woordvoerders zouden zijn van de antieke armée. Zij wil de kerk dan weêr terugdringen tot de kringen, die altijd buiten de geschiedenis leven of slechts zoo traag mogelijk achteraan komen. En zij zal, zooals ook sedert de 18e eeuw het geval is, vooral van de universiteiten zich bedienen,

Digitized by Google

om het reformatorische Christendom tegen te staan en de humanistische wereldbeschouwing te propageeren.

De moeilijkheid kon eerst met den nieuweren tijd ontstaan. Sedert de 13e eeuw was er in de middeneeuwsche kerk wel een strijd tusschen twee wijsgeerige scholen; maar deze was niet anders dan een schoolstrijd, naar men meende, besloten binnen den kring der geleerden; en in elk geval beslecht, zoodra de kerkelijke theologie haar gewicht had gelegd in de thomistische schaal. De eenheid van het denken, van de wetenschap en van de wereldbeschouwing werd schijnbaar niet verbroken in de kerk. De aanhangers van de scotistische wijsbegeerte legden zoo mogelijk nog meer nadruk op de autoriteit van het kerkelijke gezag, dan de anderen. In strijd met de kerkelijke overtuiging beweerde een enkele, dat de zon niet wentelde om de aarde; die enkele werd in het ongelijk gesteld, en de rust was hersteld. Maar in den nieuweren tijd zijn deze kleine, wijsgeerige en natuurwetenschappelijke, beginselen geworden tot eene zelfstandige macht. Het kennis-materiaal is vermeerderd en georganiseerd op eene wijze, die destijds niet vermoed kon worden. Er is thans eene klove ontstaan tusschen het populaire en het wijsgeerig-georiënteerde denken, tusschen de traditioneele en de wetenschappelijke wereldbeschouwing; en deze klove kan niet als een vrucht van bloot-individueele willekeur beschouwd worden. Het baat ook niet te zeggen, dat het conflict tusschen geloof en wetenschap niet bestaat. De oudere kennis-leer sluit zich gemakkelijk bij de populaire kennis van het bestaande aan, wijl de populaire opvatting grootendeels gevormd is onder haar eigen invloed. Naar het getuigenis van Helmholtz stemt de kennis-leer van Kant wel in hoofdzaak overeen met de nieuwere physiologie der zintuigen; maar het officieele gezag der roomsche kerk heeft deze wijsbegeerte bij herhaling veroordeeld. De nieuwe kennis-leer laat zich niet vereenigen met de oude, die van het z.g. naïeve

Digitized by Google

realisme; de nieuwe kan, voorzoover zij berust op theoretische bezinning, zelfs niet populair worden. Het populaire denken der christelijke volken is eene nawerking van het dogmatisme in de wijsbegeerte; en van dit dogmatisme hebben Kant en Hegel op verschillende wijze gezegd, dat het noodzakelijk leidt tot zijn tegenovergestelde. Komt de theologie op voor de antieke wijsbegeerte zonder meer, dan zal zij de skepsis weêr wakker roepen, en alzoo het conflict eer verscherpen dan tot zijne oplossing brengen.

En toch dient gezegd, dat de herleving van de antieke wijsbegeerte in de 19e eeuw haar gunstige beteekenis had voor de chr. kerk. Deze wijsbegeerte heeft blijkbaar de roeping in de geschiedenis, om na eenen tijd van vervlakking en verwereldlijking der gedachte, weêr voorop te stellen de algemeene vragen omtrent de wereld, het menschelijke leven en de verstandelijke kennis. In de 18e eeuw werd, evenals in de grieksche Sophistiek, aan deze vragen hare beteekenis ontzegd door de geleerden. Men bande, wijl de gehéele werkelijkheid bereikbaar was voor onze verstandskennis, de metaphysica uit de wijsbegeerte. Men verdreef de teleologie in hoogeren zin uit de geschiedenis, de theologie van de berlijnsche universiteit, de ideologie uit de levensleer, het droit divin uit het staatsrecht, de kosmologie uit de wetenschap. Men opponeerde tegen al hetgeen lag buiten de grenzen van het verstand, van de zinnen en van het praktische nut voor allen. De transscendente wereldbeschouwing der vroegere eeuwen werd verouderd verklaard, en voor het menschelijk leven in huisgezin en maatschappij een zuiver natuurlijke grondslag geproclameerd. Tegenover de determineerende wereldbeschouwing der kerk vond men thans het geluk in de individueele ongebondenheid en onafhankelijkheid op alle levensterrein. Men wilde den invloed der religie op alle staatsinrichtingen en op de geheele verstandelijke ontwikkeling der natie afsnijden.

Digitized by Google

Kerk en school moesten de organen wezen tot verbreiding van de publieke zaak der Verlichting. Geen ander gezag kon erkend worden dan het gezag van het theoretische verstand en van het algemeene nut. Men meende den eeuwigen wereldvrede voor maatschappij en individu reeds te zien aankomen, en beraamde allerlei plannen om hem te verwerkelijken. Men was vol vertrouwen op de grondgedachte der eeuw, nl. dat eene toenemende beschaving en welvaart het gevolg zou wezen van den onbeperkten invloed der rede, toen eene geweldige reactie op allerlei gebied de doorwerking van deze wereldbeschouwing begon te keeren. De aardbeving te Lissabon verwoestte bij zeer velen het natuurlijke voorzienigheidsgeloof, het hoofddogma der heerschende religie. De fransche revolutie vernietigde daarna de maatschappelijke idealen en de plannen van een' eeuwigen vrede, waarmede men elkaâr welhaast dacht gelukkig te maken.

Tot deze reactie moet nu ook gerekend worden de herlevende transscendente wijsbegeerte. Tegen de destijds heerschende levensleer, of wijsbegeerte van het gezond verstand, heeft zij protest aangeteekend. Tegenover de 18e eeuw, die het geheele menschelijke leven wilde beperken binnen de grenzen der menschelijke rede en zinnen, stelde Hegel het beginsel van de absolute rede, die zich afspiegelt in het denken van den wijsgeer. Ook door zijnen invloed is in onzen tijd het besef ontwaakt, dat het 18-eeuwsche ideaal der wetenschap niet bevredigen kan. De praktische wijsbegeerte der 18e eeuw maakte onmogelijk de kennis van zonde en genade, waarin de chr. religie is gelegen. Zij gaf er eene wereld- én levensleer voor in de plaats, die stond in het tegenovergestelde teeken, nl. dat der ongeschondenheid van al het bestaande. Zij plaatste zich derhalve zoowel tegenover de wereld der chr. religie, als tegenover de wereld der geestelijke kennis, naar de beginselen der Reformatie. Zij wilde de moraal en het recht,

Digitized by Google

den staat en de geschiedenis, de school en de kerk, dus heel het menschelijke leven in deze wereld, doen rusten op natuurlijken grondslag. De geestelijke en absolute, de transscendente en metaphysische elementen der chr. kerk moesten uitgezuiverd worden. Was niet te vreezen, toen de intellectueelen alle beteekenis ontzegden aan de algemeene vragen omtrent de wetenschap en het menschelijke leven en de wereld, dat dit beginsel zou doordringen tot de ongeleerde klassen des volks? Moest dan niet gaandeweg de geheele menschelijke samenleving, eerst hare hoogere en daarna hare lagere kringen, prijsgegeven worden aan het materialisme en aan het anarchisme? De geschiedenis der 19e eeuw heeft de praktische toepassing van de 18-eeuwsche leeringen doen zien. En alzoo laat zich begrijpen, dat de herleving van de transscendente en absolute wijsbegeerte ten goede moest komen aan de chr. kerk. Ook in die wijsbegeerte lag een intellectueel verzet tegen datgene, wat in de 18-eeuwsche wereldbeschouwing stond tegenover de chr. religie.

Tweeërlei philosophie hebben we in de kerk van onzen tijd. Kant en Hegel hebben zich geplaatst tegenover de 18e eeuw, en architectuur gegeven aan het intellectueele leven der 19e eeuw. Hiermede moet men wel rekening houden bij de bespreking van het verschil tusschen de oude en de nieuwe denk-wijze in de theologie. We moeten er op bedacht wezen, dat zij die Luther of Zwingli tegen Calvijn willen uitspelen voor de theologie, in onze dagen om de wijsbegeerte van Kant roepen ten einde aan de transscendente en absolute leerwijze van Hegel te ontkomen. Men wil blijkbaar het absolute verzwakken door het relatieve, en het objectieve ondermijnen door het subjectieve. Tegenover deze beweging moeten we zeggen, dat de chr. theologie met de oude en met de nieuwe denk-wijze kan samengaan, voorzoover zij gecombineerd kan worden met al hetgeen haar innerlijk niet ontwricht en verzwakt. Beide denk-wijzen

Digitized by Google

staan in den modernen tijd ook niet tegenover elkander als in de middeneeuwen, alsof van de wijsbegeerte afhing het bestand der kerk en der theologie. Met een verdringen van de eene door de andere, zonder meer, ware in onzen tijd niets hoegenaamd verkregen: eene reactie van vertreden rechten zou weldra schadelijke wraak oefenen. Zoodat Kant en Hegel, van wege hun verzet tegen de 18e eeuw, onze gezamenlijke leermeesters kunnen wezen voor de wijsbegeerte der theologie. Wij kunnen de oude en de nieuwe wijsbegeerte niet missen in de chr. kerk, zoolang wij niet beider voordeelen ons hebben toegeëigend, en beider nadeelen hebben overwonnen. Zoolang wij hiertoe niet gekomen zijn, zullen wij ons moeten getroosten, dat beide naast elkaâr voortbestaan. Alles moet gedaan worden, dat de kerk niet andermaal de schade beloope, die omstreeks het einde der 15e eeuw het besluit van den strijd was, toen beide partijen in geschil elkaâr nagenoeg van aanzien en gezag beroofd hadden. De geschiedenis leert, dat hiermede slechts eene gemakkelijke overwinning bereid wordt aan den gemeenschappelijken vijand. Voorzoover het verschil tusschen de oude en de nieuwe wijsbegeerte niet gaat over de beginselen der religie, laten we het dus gelden als nog niet uitgemaakt voor de theologie; totdat de weg zal gevonden worden, die leidt tot combinatie van hetgeen door de speculatieve en door de idealistische wijsbegeerte wettig is gezocht.

De wijsbegeerte der theologie moet optreden in den modernen tijd; en deze tijd kenmerkt zich voor de wereldkennis, o. a. door de methode der natuurwetenschap en der historische kritiek. Dus hebben we ook van deze beide ons rekenschap te geven. Men kan zeggen, dat de wetenschap der natuur en der geschiedenis niet bekend was aan den tijd vóor de Reformatie. [1])

1) Vgl. Rosenberger, Geschichte der Physik im Alterthum und im Mittelalter.

Digitized by Google

Dat de wereld een organisch-samenhangend geheel is, met eigen gangen en regelen, kon destijds niet verstaan worden. Men zou gemeend hebben, dat hiermede te kort gedaan werd aan de almacht en het liberum arbitrium van God. Bij de mannen der theologie golden de natuurwetten voor gewoonten van het goddelijke doen. Toen in het jaar 1348 de pest uitbrak te Parijs, verlangde de koning van zijne medische faculteit een geneesmiddel: de faculteit kon er geen geven, maar „après de longues discussions" deelde zij den koning mede, dat de pest het gevolg was van eene vijandige houding tusschen de planeten Mars en Jupiter. Welk een strijd is gevoerd tusschen de kerk en de aangroeiende wereldkennis kan men hieruit opmaken, dat de groote reformator der anatomie Vesalius gedaagd werd voor de theologische faculteit van Salamanca, dat met Servet in Genève zijn boek over de longen verbrand werd, en dat de theologische faculteit te Parijs verbood in hare gehoorzalen den door Harvey ontdekten bloedsomloop te onderwijzen. Eerst in de 17e eeuw trad de mathematische natuurwetenschap op, en begon eene algemeene overtuiging omtrent den wettelijken samenhang der wereldlijke dingen zich te vestigen. De casuïstische opvatting werd meer en meer verdrongen, en in de 18e eeuw vervangen door die van eene alles-omvattende harmonie en schoonheid der wereld.

Met de 19e eeuw kwam weêr eene kentering. Vooral de philosophie van Hegel heeft de natuurwetenschap vervreemd van de overige wetenschappen, en eene scheiding veroorzaakt, die in vorige eeuwen niet gekend was. Zijne hartstochtelijke en verbitterde polemiek, die zich voornamelijk richtte tegen Newton, als den eersten en grootsten vertegenwoordiger van het wetenschappelijk natuuronderzoek, maakte zijne eigene natuurphilosophie minstens zinloos voor de natuurkundigen. Van hegeliaanschen kant werd aan de natuurwetenschap niet zelden het karakter van wetenschap ontzegd. Schopen-

Digitized by Google

hauer noemde zich een' Mont-blanc naast een molshoop, wanneer hij zichzelven vergeleek bij een natuuronderzoeker. Daarentegen beschouwden vele natuurkundigen voortaan alle philosophie als nutteloos, ja als schadelijke droomerij. Eene scherpe tegenstelling tusschen de natuur- en de andere wetenschappen, die een' noodlottigen invloed had op den geest des tijds, was het gevolg. Een gevolg van deze reactie en van den reuzenarbeid der natuurwetenschap was sedert de helft der 19e eeuw de overheersching van de materialistische opvatting der dingen; men wijdde zich aan de studie van het bijzondere, en verloor den samenhang van het geheel uit het oog. Toch is de arbeid dier transscendente wijsbegeerte niet vergeefsch geweest. Want zij heeft aan het einde der 19e eeuw meêgewerkt tot de opkomst van eene natuurphilosophie, die de zinlijke èn de onzinlijke elementen, de empirische én de transscendentale sfeer onzer kennis tot haar recht wil doen komen. Voornamelijk in de natuurwetenschappen, zegt Wundt, is een doorgaand streven om de deductie te verheffen tot de bevoorrechte methode (Logik 2 bl. 28). De natuurphilosophie begint op nieuwe wijze het aanzien te herwinnen, dat zij honderd jaar geleden bezat. Zij wil thans bij monde bijv. van Ostwald het Ignorabimus niet meer voor zichzelve laten gelden; en zij weêrstaat levendig de materialistische en mechanistische wereldbeschouwing d. i. het geloof, het organische te kunnen verklaren uit de moleculaire mechanica.

Een soortgelijke omkeer valt ook te constateeren op het terrein der historische kritiek. Onder de christelijke volken heeft Augustinus, in zijn werk De civitate Dei, voor de eerste maal ontworpen het plan eener wijsbegeerte van de geschiedenis. Hij heeft voor het eerst de geschiedenis der menschheid, als één geheel gedacht, onder éene boven haarzelve gelegen idee gesteld. Hij heeft voor de idee der historische ontwikkeling, die aan de oude kerk onbekend was, opeens hare hoogste be-

Digitized by Google

teekenis gevonden in de chr. kerk. Zijn beginsel is, dat de dingen der wereld hun doel niet in zichzelve kunnen hebben, maar alleen in de verwerkelijking van het hoogere plan, hetwelk hun is voorgeteekend door God. Wat hij had gezien in zijn eigen leven, was voor hem niet dan eene afspiegeling der geschiedenis van het geheel der menschheid. Christus, de kerk, de civitas Dei is het middenpunt in de geschiedenis van zijn eigen leven, en dus ook van de menschheid en van de geheele wereld. Aldus heeft hij de drievoudige waarheid gegrepen en samengevoegd: dat de menschheid eene eenheid is, die een doel bereikt, dat hooger is dan zijzelve, en waarop zij aangelegd is; dat de samenleving der volken in de geschiedenis is van religieuzen en onzinlijken aard; en dat deze heilige geschiedenis is de band, die het begin en het einde van dezen samenhang aan elkaâr hecht. Voor zijne wijsbegeerte der geschiedenis heeft hij de gegevens ontleend aan de h. Schrift, aan zijn eigen leven en aan de historie van de hem bekende wereld. Het begin der wereldgeschiedenis was de heerlijkheid van God; en haar einde zal wezen de zevende dag, waarop zij tot rust komt, de wereldsabbath, welks einde geen avond zal zijn, maar de dag des Heeren als de eeuwige achtste dag (De civ. Dei XXII, 30, 5). Augustinus heeft in de chr. kerk wakker geroepen den historischen zin, die de gegevene deelen in verband brengt met een omvattend en toch onzichtbaar geheel, die alle menschelijke gebeuren en doen combineert met een goddelijk wereldplan, en die de aardsche werkelijkheid meet aan een' bovenwereldlijken maatstaf. Hiermede was zijne taak afgedaan, eene historische wereldbeschouwing te ontwerpen ten dienste der chr. kerk.

Sedert de 15e en 16e eeuw verbreidde zich de pelagiaansch-humanistische wereldbeschouwing onder de beschaafde volken van Europa, en kwam meteen een volgehouden verzet tegen de roomsche kerk en tegen het reformatorisch Protestantisme. Tegenover de transscen-

Digitized by Google

dente wereldbeschouwing der chr. kerk stelde zij de natuurlijke opvatting van het historische leven der volken, en van de krachten die dit leven beheerschen. Tegenover de gehoorzaamheid aan het gezag der goddelijke waarheid, als het beslissende element van het menschelijke leven, stelde zij de souvereiniteit van het intellect en den wil van den individueelen mensch als den bepalenden factor eener steeds voortgaande cultuur. Zij verstond niet meer de ideëele opvatting der roomsche en der protestantsche kerken, en verklaarde eigenbelang en stoffelijke winst voor de drijfveeren van het maatschappelijke leven. Haar oogmerk was, het menschelijke leven in al zijne uitingen te doen rusten op natuurlijken grondslag. Zij dweepte daarom met het natuurrecht en met den natuurlijken godsdienst, met hetgeen lag binnen ieders bereik en gold voor iedereen. Onafhankelijkheid en vrijheid van onderzoek op wetenschappelijk gebied was voor haar zooveel als wetenschap, van transscendente elementen gezuiverd. Zij beschouwde de geschiedenis der natuur en der menschheid als eene onophoudelijke ontwikkeling of evolutie van zuiver natuurlijken aard. Deze ontwikkeling was voor de menschheid hierin gelegen, dat de overleveringen der chr. kerk werden terzij gesteld als verouderde en schadelijke vooroordeelen, en dat de wil, het materieel belang en de verstandelijke kennis van den individueelen mensch voortaan werden erkend als de eigenlijke krachten en motieven der geschiedenis. Het 19-eeuwsche Marxisme werd in Frankrijk voorbereid door Montesquieu en Turgot, in Duitschland door Justus Möser († 1794).

Deze historische wereldbeschouwing was feitelijk eene saecularisatie of wereldlijke omvorming van die der chr. kerk. Haar ideaal was eene eenheid en solidariteit van het menschelijk geslacht, die alle terreinen der menschelijke existentie omvatte, maar geen andere dan zuiver wereldlijke en menschelijke werkelijkheid kende. Haar oppositie tegen de chr. kerk was eene oppositie

Digitized by Google

tegen de geheele geschiedenis der christelijke volken, een verzet tegen alle historisch geworden regelingen op het gebied van kerk en school, van huisgezin en staatkunde, van recht en zeden. Deze nieuwe opvatting van de geschiedenis en ontwikkeling der menschheid heeft de pragmatische geschiedbeschrijving van den modernen tijd in het leven geroepen. Zij heeft den wetenschappelijken samenhang der algemeene geschiedenis voor het eerst beschreven. Maar de 18e eeuw heeft door haar historische opvatting van het maatschappelijke en persoonlijke leven der menschen tegelijkertijd de materialistische en anarchistische wereldbeschouwing der 19e eeuw geformuleerd; of liever, wat in de eerstgenoemde is geleerd door enkelen, is in de laatstgenoemde eeuw doorgedrongen tot alle klassen der maatschappij. Onder de christelijke volken heeft zij een' massalen afval vàn de chr. religie bewerkt; zoodat het hedendaagsche verzet tegen het historisch materialisme tevens is eene apologie voor de transscendente wereldbeschouwing en levensleer der chr. religie.

Het lag voor de hand, dat de verdiensten der 18e eeuw voor de afzonderlijke wetenschappen er toe zouden brengen, om de methode der wetenschap van de natuur en de geschiedenis ook aan te bevelen voor de geestelijke wetenschappen. John Stuart Mill had het eerst eene „logica der geestelijke wetenschappen" geplaatst tegenover de logica der natuurwetenschappen. Maar men gaf hierop geen acht, en vroeg of niet éene en dezelfde methode van onderzoek noodig was voor de theologie, voor de rechtswetenschap en voor de philologie als voor alle andere wetenschappen? Fichte noemde zijne philosophie eene wetenschapsleer, en verstond daaronder eene wetenschap, die de grondslag zou zijn van alle andere wetenschappen, aan haar voorafgaat en aan elke afzonderlijke wetenschap hare grondbegrippen en grondstellingen kant en klaar aflevert. C. W. Opzoomer placht jaarlijks aan zijne leerlingen in de

Digitized by Google

logica te betoogen, dat de toepassing van de natuurwetenschappelijke methode eene nieuwe en glorieuse toekomst zou aanbrengen voor de theologie. A. Pierson pleitte eveneens voor de saecularisatie, d. i. voor het zuiver wereldlijke karakter der theologie. Nu hadden deze laatste uitspraken wel betrekking op gehoopte overwinningen van de Leidsche school, maar het beginsel bleek onafhankelijk van deze beweging te zijn. En dan is er in dat beginsel een element, hetwelk de chr. kerk zou om koud brengen. [1]) Want de bedoeling, of in elk geval het resultaat, is de gelijkstelling in wezen en waarde van alle werkelijkheid, van de natuurlijke met de geestelijke wereld, van de religieuse en zedelijke met de zintuigelijke kennis, van de kerk en den staat met elke andere willekeurige gemeenschap. Daarom hebben we in den nieuwsten tijd dankbaar te constateeren een recht geven aan het physische èn aan het meta-physische element van alle kennis, en ook een verzet tegen het materialisme der natuurwetenschap en tegen het rationalisme der historische kritiek. De kerk kan aan de sociaal-democratische beweging in de tegenwoordige maatschappij zich evenmin prijsgeven, als aan de bloot verstandelijke opvatting van de huidige wetenschap. Zij kan niet gewonnen geven aan het antieke, maar

---

1] Wundt, Logik 2 bl. 619 v. noemt die algemeene wetenschapsleer een ding der onmogelijkheid, omdat haar het object ontbreekt. „Wetenschapsleer kan de wijsbegeerte slechts in dien zin wezen, dat zij omgekeerd de methoden en resultaten der afzonderlijke wetenschappen beschouwt als het eigenlijke voorwerp van haar onderzoekingen. Haar laatste doel blijft daarbij het verkrijgen van eene wereldbeschouwing, die voldoet aan de behoefte van den menschelijken geest om het afzonderlijke te rangschikken onder omvattende theoretische en ethische gezichtspunten. Deze behoefte bestaat thans evenals altijd, en geene andere wetenschap kan haar bevredigen. Want de gezichtspunten, waartoe het afzonderlijke onderzoek komt, zijn noodzakelijk eenzijdig en beperkt. In niets blijkt dit duidelijker dan in de verschillen zelve tusschen elkaâr nabestaande wetenschappen ten opzichte van de haar gemeenschappelijke begrippen. Juist daarom heeft de wijsbegeerte bij haar ondérzoek van de algemeene wetenschappelijke beginselen den vollen onderbouw der afzonderlijke wetenschappen noodig. Slechts wanneer zij daarop rust, kan zij tevens hopen, dat ook hare resultaten weêr verhelderend en ontwikkelend zullen terugwerken op het détail-onderzoek... Heeft dus de wijsbegeerte den arbeid voorttezetten, welken de afzonderlijke wetenschappen begonnen, dan ligt daarin vanzelf, dat er niet eene specifiek-wijsgeerige methode kan wezen, maar dat er hoogstens sprake kan wezen van de algemeene methode in haar... De inductie bereidt hier, als overal, de wegen der deductie voor."

Digitized by Google

ook niet aan het moderne intellectualisme. Zij kan niet eene vereenzelviging of versmelting, maar ook niet eene scheiding of isoleering van de verschillende terreinen der werkelijkheid goedkeuren. Zoowel het eene als het andere is aanbevolen in de 18e eeuw; maar noch het eene, noch het andere is naar den onafwijsbaren eisch der chr. religie. De kerk moet er op bedacht wezen, dat het aanhouden op de methode der natuurwetenschap en der historische kritiek voor de theologie voornamelijk is uitgegaan van hen, die naar eigen bekentenis en handelwijze vreemd waren aan haren geestelijken schat. Zij kan niet aanvaarden eene finale scheiding van de kennis des geloofs en des verstands, zooals ze in onzen tijd is aanbevolen door C. A. Bernouilli; maar zij kan ook niet den weg der z.g. godsdienst-geschiedenis opgaan, die haar wordt aangeprezen door E. Troeltsch. In het eerste geval zou de kerk het universeele, en in het tweede geval zou zij het absolute karakter der chr. religie opofferen. Het karakter der actie bepaalt ook hier den aard der reactie: de kerk moet tot elken prijs zich handhaven tegenover de anti-christelijke gezindheid der 18e eeuw, die op verschillende wijze haar vijandig tegenkomt in onzen tijd.

Eene eigenaardige positie neemt de Reformatie in voor deze zaak. De oppositie, die zij had te voeren, was een geheel andere dan de onze. Ter wille van het verzet tegen de roomsche religie had zij voornamelijk de wijsbegeerte der scholastieke theologie te weêrstaan. Daarom waren geen woorden te sterk, om uittedrukken den afkeer vàn Aristoteles, dien men beschouwde als den vader der scholastieke theologie. De mannen der Reformatie waren echter niet in staat, om tegenover de scholastieke theologie ook eene theologie met wijsgeerige structuur te plaatsen. Zij waren helden der religie; ze leefden in haar, zooals zij ze nieuw gevonden hadden en nieuw bekend maakten onder de volken der roomsche religie. Zij hebben aan de theologie eene

Digitized by Google

expressie gegeven, die in menig opzicht als normatief moet gelden voor het Protestantisme. Maar zij schoven het scholastieke vraagstuk van de verhouding tusschen geloof en weten niet voorop. Tegenover de fijn-gedétailleerde problemen der wijsgeerige theologie was het veeleer hunne roeping, om allereerst terugtegrijpen naar de kardinale vraag der religie, die voor de geheele christenheid van beslissende beteekenis is, naar de praktisch-geestelijke vraag van de zekerheid des geloofs. Calvijn begint zijnen geneefschen catechismus, evenals Aristoteles en Thomas Aquinas, met de vraag naar het laatste doel, naar het opperste goed des menschen. Wijsgeeren waren de mannen der Reformatie niet; dus waren zij er ook niet op bedacht, om deze vraag te bezigen als uitgangspunt voor wijsbegeerte of ethiek. Zij hadden tegenover de oude afgekeurde wijsbegeerte niet eene theoretische denk-wijze naar zuiverder beginselen. In de praktijk hadden zij haar ongetwijfeld. We verwonderen ons bij de lezing van hunne geschriften gedurig over de praktische wijze, waarop zij de vraagstukken der religie hebben aangevat en besproken. En het Protestantisme heeft naar de praktisch-religieuse methode, door hen gevolgd, een' ongemeenen bloei gehad en een' rijken invloed geoefend. Maar zij stonden op een naïef-wijsgeerig standpunt: voorzoover men naïef noemt woorden of daden, waarvan iemand de strekking en de gevolgen niet of slechts gedeeltelijk doorziet. Zij hadden geen theoretische overwegingen omtrent de wijsgeerige architectoniek, de zielkunde en de kennisleer der theologie. Luther ontzegt aan het menschelijke verstand de bevoegdheid om te speculeeren in zaken der religie, zoodat Kant hem niet kan evenaren in levendigheid van uitdrukking. Hij beperkt zichzelven in zijne theologische redeneeringen met bewustheid op zulk eene wijze, dat het voor onzen tijd kan dienen tot model. En hij heeft hierdoor de centrale en historische beteekenis van den Christus-homo-mediator in verband

Digitized by Google

gebracht met het geestelijke wezen des geloofs, dat door hem nieuw gevonden was in de h. Schrift. Maar zijn standpunt is zuiver religieus, dus naïef in theoretisch opzicht. En het is deze naïeveteit, die Melanchthon's onzekerheid ten opzichte van de wijsbegeerte verklaart, en ten slotte het Protestantisme weerloos gemaakt heeft tegenover de intellectueele ontwikkeling en de humanistische wereldbeschouwing van den nieuweren tijd.

Vooral het standpunt van Calvijn, die Luther's eenzijdig drijven van de inductieve methode in de theologie wilde corrigeeren, is voor ons van belang. Hij waarschuwt bij elke gelegenheid tegen de „wijsgeeren", d. i. de heidensche wijsgeeren en de scholastieke theologen, en tegen koude bespiegelingen; hij onthoudt zich van hetgeen we nú noemen ontologische en metaphysische bewijsvoeringen, en blijft zooveel mogelijk bij hetgeen voor hem zijn de feiten der h. Schrift en des geloofs. [1]) De historische verdienste zijner Institutie is, zooals haar titel zelf aanduidt, eene algemeen verstaanbare handleiding te wezen voor de kennis van de gereformeerde religie en hare relatiën. Hiermede komt overeen, dat zijn uitvoerig betoog over de „kracht des verstands" eene praktisch-religieuse strekking heeft; maar hij is toch overtuigd, dat zulk eene bespreking niet achterwege kan blijven, omdat het verstand den rechten weg niet kan houden in het naspeuren van de waarheid

---

1) Karakteristiek voor Calvijn's praktische behandeling van het onderscheid tusschen de zinnenkennis en de geloofskennis is wat hij schrijft in zijn sermoen over Job 39 : 1 v. Ainsi donc les fidèles en se complaignant que Dieu les a delaissez n'entendent pas qu'il soit ainsi (nl. dat God hen helpt in nood). Mais il y a double sentiment et apprehension en nous: l'un est de notre *sens naturel*, l'autre de la *foy*. Or notre sens naturel quel objet a-il et quel regard? Les choses que nous sentons, que nous voyons, et que nous touchons. Quand donc Dieu nous laisse en telle extremité, que nous ne savons que devenir, il semble bien qu'il y ait comme une grosse nuee entre luy et nous, tellement que nous ne soyons plus en sa main ny conduite. Or cependant voicy Dieu qui nous promet que quand nous cuiderons qu'il soit eslongné de nous il nous est prochain: et quand il nous semblera qu'il a les yeux fermez, il veut que nous regardions, Dieu a-il parlé? Tenons nous hardiment à sa promesse.

Digitized by Google

(Inst. II, 2, 12—25). Hij stelt geen theoretische regelen op voor de methode zijner theologie, maar hij zoekt naar de beste wijze om op elk terrein de werkelijkheid te bereiken. Hij laat aan anderen over, om de methode der theologie op te maken uit zijne geschriften; slechts een begin van theoretische oriënteering wordt bij hem gevonden. Hij spreekt over het verstand in zijne relatie tot drieërlei terrein: tot de aardsche en tot de hemelsche zaken, en tot de levensleer. Voor de eerste en de tweede kennis gaat hij feitelijk niet boven Luther uit; evenals deze zegt hij, dat ons verstand wel in de kennis van de aardsche, maar niet in die van de hemelsche zaken kan voortkomen. Hoewel zijn breeder gezichtskring blijkt uit de wijze waarop hij verstaat, dat wij in de kennis van de aardsche dingen verre onderscheiden zijn boven de dieren, en dat we deze kennis hebben aan te wenden tot gemeen profijt van het menschelijk geslacht. Evenals Luther zegt hij, dat wij zonder de genade eener bijzondere verlichting niet kunnen komen tot de kennis van de hemelsche dingen, nl. in de kennis van God, van zijne vaderlijke gunst te onswaarts en van de schikking onzes levens naar zijnen wil: de dingen die God bereid heeft voor degenen die Hem liefhebben, zijn boven de bevatting der oogen, der ooren en der harten (supra oculorum, aurium, mentium capacitatem). Ofschoon zijne onderscheiding tusschen de werking van het Woord en van den Geest eigenaardig uitkomt, als hij zegt dat „door de prediking van Christus niets uitgericht wordt, tenzij de inwendige leermeester nl. de Geest den weg open make tot het hart." En wat de levensleer betreft, Calvijn weigert te zeggen dat zij die God niet kennen, ontbloot zijn van alle kennis om het leven wèl in te richten en de burgerlijke gemeenschap onder de menschen te onderhouden; maar hij is tevens overtuigd dat ons natuurlijk verstand niet weet, waarin de oprechte dienst van God gelegen is, en dat de kennis en de kracht der nieuwe leefwijze

Digitized by Google

zonder ophouden moet komen van God. Calvijn's bedoeling is derhalve eenvoudig, de zinlijke en religieuse en zedelijke wereldorde te onderscheiden; niet om ze nu van elkaâr te isoleeren of ze tegenover elkaâr te plaatsen, maar om aan elk te geven haar eigen recht.

Een bekend verschijnsel is voorts, dat Calvijn in zijne Institutie nu eens van-boven-af en dan weêr van-onderop redeneert; dat hij dientengevolge ook het supralapsarische, maar een andere maal het infralapsarische standpunt inneemt. Aan den zondeval der eerste menschen knoopt hij tweeërlei onderscheiden redeneering vast. Eerst waarschuwt hij, ten einde des menschen verantwoordelijkheid en schuld niet te verliezen, om bij die eerste zonde ter sprake te brengen de voorbeschikking. [1]) Later evenwel zegt hij, om het geloof aan Gods souvereiniteit over alle dingen niet te verloochenen, dat alles, ook de zondeval, in de wereld gebeurt naar Gods beschikking. Het eene sluit voor hem het andere niet uit. [2]) Kan ook, wie de chr. religie belijdt, het eene òf het andere opgeven? Is Calvijn niet een klassiek bewijs, dat de inductieve en de deductieve methode elk haar eigen beteekenis hebben voor de protestantsche theologie? Eigenaardig is, dat het wezen der zonde niet alleen langs inductieven weg kan besproken worden en dat we bij de bespreking van Gods triniteit niet met de deductieve methode uitkomen. Niemand kan zeggen, dat tot de leer der religie niets gerekend kan worden, dan hetgeen behoort tot de persoonlijke kennis of geestelijke ervaring der geloovigen. Nu moet men wel toegeven dat het praktische standpunt, door Calvijn ingenomen, de protestantsche kerken onbeschermd heeft gelaten tegenover afwijkingen. Maar men kan ook zeggen,

---

1) Inst. I, 15, 8. Hic intempestive quaestio ingeritur de occulta praedestinatione Dei.

2) Inst. III, 23 : 8. Cadit homo, Dei providentia sic ordinante: sed suo vitio cadit. — Vgl. De aeterna praedestinatione, C. R. XXXVI p. 313 Nonnisi sciente atque ita ordinante Deo cecidit Adam. p. 314 Non propria germinaque peccati causa est arcanum Dei consilium, sed aperta hominis voluntas... Intus mali sui causam quam inveniat homo, quid circuire prodest, ut eam in coelo quaerat?

Digitized by Google

dat het ons recht is om uit de geschiedenis der nieuwere wijsbegeerte eene theoretische structuur der gedachte toe te voegen aan zijne theologische bespreking van de chr. religie. Mist de theologie eene theoretische oriënteering, zooals in de dagen der Hervorming het geval was, dan wordt zij licht meêgevoerd door de tijdsomstandigheden; zoo is uit de Hervorming voortgekomen het z.g. Philippisme in de luthersche, en het Arminianisme in de gereformeerde kerken. Zonder dat men den overgang bespeurde, gingen velen weêr in wegen van antieke gedachte en levensleer, die bij het ontstaan der Reformatie waren teruggewezen. Calvijn's praktisch standpunt is uitermate geschikt gebleken voor de kerk, die hierin altijd onderscheiden is van eene school, dat zij aan zulk eene theoretische oriënteering geen behoefte heeft. Hij leert ons hiermede metterdaad, zooals reeds Thomas Aquinas gedaan had in de roomsche kerk, dat de zekerheid der christenheid niet verstandelijk maar geestelijk van aard is; dat de religie een absoluut, en de dogmatiek een benaderend karakter heeft. Maar hij heeft, zooals uit zijne geschriften blijkt, evenmin het abstract-geestelijke als het rechtstreeks-praktische standpunt beöogd als de vervulling van zijn ideaal.

Hier blijkt de praktische beteekenis van de wijsbegeerte der theologie. Ook hierin waren de mannen der Reformatie in het recht, dat zij allereerst op de religie en de theologie acht gaven. Hun wereldstrijd was niet van wijsgeerig, maar in hoofdzaak van religieus-theologisch karakter. Deze volgorde moet bewaard worden. De religie en de theologie moeten voorop gaan, en de theoretische overwegingen komen in de tweede plaats. Wie de wijsgeerige zijde van de leer der theologische kennis wil nagaan, moet zich vooraf rekenschap geven van deze theologische kennis zelve. Geen arbeid, ook geen wijsgeerige arbeid, is van theologisch belang, dan die verricht wordt direct of indirect in het belang van

Digitized by Google

de kerk. Zelfs bepaalt het karakter der theologie ook den aard der wijsbegeerte, die wij met haar in verband brengen. Nu is de meening, in de 19e eeuw wijd verbreid, alsof men van de beperkte opvatting der 16e eeuw thans was gekomen tot de ware, echt-christelijke kennis van het Christendom, vrijwel ongegrond gebleken. Ondanks haren arbeid voor de afzonderlijke theologische wetenschappen heeft zij niet eene eigen, nieuwe theologie voortgebracht. Haar gebrek en haar zwakheid was, dat zij den historischen band met de Reformatie, die in de 18e eeuw was losgemaakt, niet weêr kon en ook vaak niet wilde vernieuwen. Zij wilde een nieuw begin wezen; maar de uitkomst is, dat hare krachten nu reeds bijna opgeteerd zijn in ons vaderland. Dit is het, waarom wij den dienst van de wijsbegeerte der theologie jegens de kerk hebben te zoeken in het voortzetten en aanvullen van het werk der Reformatie. Ze heeft aan de kerk te leeren, hoe deze het geestelijke erfgoed der Reformatie kan bewaren in de cultuurwereld van onzen tijd, en hoe zij het overleveren kan aan de komende generatie. Maar de geestelijke kennis moet altijd vooropgaan, en de intellectueele structuur kan slechts traag achteraan komen. We hebben eerst voor de theologie, en pas daarna voor de wijsbegeerte te vragen, wat gelden moet als het historisch gegevene. Bij de wijsbegeerte, die eene bloote theorie is en niet anders kan wezen, kan de leiding niet berusten. Toch is zij daarom niet overbodig. Reeds in het begin der 14e eeuw kon men voor een wijsgeerig probleem niet volstaan met religieuse of theologische uitspraken. De bewegende krachten die de kerk bij het leven houden in de geschiedenis, zijn evenwel van geestelijk-religieusen, niet van verstandelijk-formeelen aard.

Buiten de grenzen der kerk is geen plaats voor eene theologie, en dus ook niet voor eene wijsbegeerte der theologie. Maar de kerk komt door elk van hare leden dagelijks in aanraking met de haar omringende we-

Digitized by Google

reld; het meest door haar leidende geesten, aan wie haar in dit opzicht zooveel gelegen is. Deze invloeden zijn niet te weren of te bezweren; ze kunnen alleen weerstaan worden, wanneer wij het opperste goed der religie er tegenover weten te plaatsen. Een moeilijke taak voor de kerk in de geschiedenis is echter, te weten hoe zij tegenover de ontwikkeling der geschiedenis zich heeft te gedragen, zonder haar eigen bezit, dus zichzelve prijs te geven. Wat zij in de 2e en 3e eeuw heeft ondernomen, toen zij de harmonie der chr. religie en der helleensche wijsbegeerte veronderstelde, heeft haar eeuwen lang geplaatst aan de spits der beschaafde volken; maar werd verouderd bevonden, en moest nieuw ondernomen worden, toen aan het einde der middeneeuwen uit de moderne natuurwetenschap en wijsbegeerte ook eene moderne wereldbeschouwing begon op te komen. Hierdoor voelden in de 18e eeuw de engelsche deïsten, de fransche encyclopaedisten en de duitsche rationalisten zich zoo sterk. Zij begonnen een verbitterden strijd tegen de chr. religie en al wat met haar in verband staat, omdat zij strijdig was met de moderne rede en cultuur. Metterdaad wilden zij alleen van de moderne ontwikkeling gebruik maken, ten einde hunne vijandschap tegen de chr. religie te rechtvaardigen. Maar deze anti-religieuse beweging heeft een bijna onbeperkt gezag uitgeoefend over de geschiedenis der laatste twee eeuwen. Het is haar gelukt, tegenover de roomsche en de reformatorisch-protestantsche kerk te plaatsen eene georganiseerde levensbeschouwing van zuiver wereldlijken aard. Alzoo heeft eene wijsbegeerte der theologie de praktische roeping om aan de kerk te bieden het geheel van oriënteerende kennis, hetwelk zij noodig heeft voor haar bestand in de tegenwoordige cultuurwereld. Naar den dubbelen zin, waarin men van wijsbegeerte spreekt, is ook aan de wijsbegeerte der theologie tweeërlei ongelijksoortig terrein aangewezen: het terrein van het bewustzijnsleven en het terrein van

Digitized by Google

de wereld- en levensleer; het eene meer van concentrischen, en het andere van peripherischen aard. Zij is dus niet een nieuwe tak van theologische wetenschap; maar zij is datgene wat de chr. theologie van den beginne en altijd gewild heeft, naar den eisch en de behoefte van onzen tijd.

(*Slot volgt.*) A. S. E. TALMA.

Digitized by Google

Een merkwaardige Recensie.

Elk archief, dit sta op den voorgrond, moet op zijne eigene wijze worden behandeld....

Niet de eerste de beste systematicus — en evenmin de eerste de beste historicus — maar alleen hij, die de organisatie van het archief heeft bestudeerd, is tot de ordening er van bevoegd.

Handleiding door Mrs. S. Muller Fz., J. A. Feith en R. Fruin TH.Az.

De Heer R. Fruin TH.Az. is Rijksarchivaris in Zeeland. Hij is lid van de Vereeniging van archivarissen in Nederland en ontwierp, in haar opdracht, met Mr. S. Muller en Mr. J. A. Feith, een *Handleiding voor het ordenen en beschrijven van archieven.* [1]) Ook is hij redacteur van het *Nederlandsch Archievenblad*, in welke qualiteit hij de bijdragen inwacht, welke voor het tijdschrift bestemd zijn. In kerkelijke kringen is hij niet geheel onbekend. Bij de lezers van de *Stemmen voor Waarheid en Vrede* werd hij in Maart 1903 geïntroduceerd door den Heer Dr. G. J. van der Flier, destijds Voorzitter van de Algemeene Synode der Nederl. Her-

1) Groningen, Erven B. van der Kamp. 1898.

Digitized by Google

vormde Kerk, die hem ernstig berispte over zijn onbezonnen optreden in de quaestie der kerkelijke archieven.

Ook ik heb met dien Heer een appeltje te schillen. In het laatste Nr. van het *Archievenblad* [1]) gaf hij een beoordeeling van mijn *Register van het archief der Kerkvoogdij van de Nederd. Hervormde Gemeente te Groningen*, [2]) die een veroordeeling is van de indeeling van het materiaal. Wanneer zijn opvatting juist was, zat ik leelijk in de klem, niet alleen met de voeten, maar ook met de handen, evenals verleden jaar Juni Mr. Fruin, volgens het oordeel van Prof. Blok. [3]) Maar, gelukkig, zoover is het nog niet.

Mr. Fruin richt zich inzonderheid tegen Afd. III: Handelingen van de Kerkvoogdij. Ik nam in deze Afd. op, niet alleen, zooals vanzelf spreekt, de Notulenboeken der Kerkvoogdij, maar ook de Staat-, Kas- en Brievenboeken, de Resolutiënboeken der Stedelijke Regeering en de Notulenboeken van de Kerkmeesters der drie Kerken. Mr. Fruin acht deze combinatie willekeurig. Hij had een scheiding gewenscht, zóó, dat de Staat- en Kasboeken met de Rekeningboeken (Afd. V) tot ééne rubriek waren vereenigd en de Notulenboeken van de Kerkmeesters der Martini en der Nieuwe Kerk (lees: Martini, A en Nieuwe Kerk) alsmede de Resolutiën der Stedelijke Regeering in afzonderlijke rubrieken waren samengevat, terwijl de Brievenboeken dan in Afd. IV zouden behooren. Mr. Fruin had ook nog kunnen noemen de Handelingen van de Financieele Commissie des Kerkeraads (N°. 25, 33). Intusschen was zijn wensch voor mij geen verrassing. Ik heb inderdaad een scheiding beproefd, maar zij bleek onuitvoerbaar vanwege de gesteldheid van het materiaal. Om twee redenen.

1) Dertiende jaargang, 1904—1905, 2de Afl., blz. 146—149.
2) Groningen, P. Noordhoff, 1905.
3) De Nederl. Spectator, 1904, No. 25.

Digitized by Google

Vooreerst omdat de Staatboeken, evenals de meeste deelen van Afdeeling III, behalve den door mij geciteerden titel, in het midden of van onderen op den rug, het opschrift hadden, afgekort of voluit, „Akten der Kerkvoogdij", „Handelingen der Kerkvoogdij". [1]) Om misverstand te voorkomen, moest ik hiermede bij de ordening van het materiaal rekening houden. Twee naast of tegenover elkander staande rubrieken met gedeeltelijk denzelfden rugtitel zou verwarrend geweest zijn. Ten andere was een scheiding niet mogelijk, omdat zij niet consequent kon doorgezet worden. Zij zou uitvoerbaar geweest zijn, wanneer elke titel de preciese aanduiding was van den inhoud of wanneer elk deel een eenheid vormde, maar dit is het geval niet. Van sommige deelen beantwoordt de titel niet aan den inhoud, van anderen is de inhoud gemengd. Mr. Fruin had dit kunnen bespeuren aan de toelichting onder de titels. Dl. 5 heeft instructiën voor de *gansche Voogdij*, maar ook extracten uit het Resolutiënboek *der Stad* en notulen van de *Voogden der Martini Kerk.* Dl. 8, ofschoon inzonderheid betrekking hebbende op de *A* Kerk, heeft ook brieven van de *Stedelijke Overheid*, van den *grooten Kerkeraad* en van *de Financieele Commissie* aan *Kerkvoogden.* Dl. 9 reageert tegen een rubriek „Resolutiën van de *Stedelijke Regeering*", want het heeft ook copieën van besluiten van *den grooten Kerkeraad.* Dl. 11 handelt inzonderheid over de *A* Kerk, maar gaat boven haar uit blz. 20—28 (de instructie voor de Voogden der gasthuizen); blz. 14, 163, 164 (over den preekdienst); blz. 38, 39, 43 (over de kluftverdeeling). Het dl. reageert tegen een rubriek „Resolutiën van de *Stedelijke Regeering*" op blz. 1, 3—5, 6—7, 8, 10, 17 met de besluiten van *kerkelijke* en *andere* autoriteiten en verklaringen van *bijzondere personen.* Dl. 25 reageert tegen elke

1) Niet de Rekeningboeken. Deze zijn op den rug chronologisch gemerkt, waarom het niet gewenscht was, de Kasboeken b.v., die iets anders zijn en van welke sommigen over verschillende jaren loopen, tusschen de Rekeningboeken in te schuiven.

Digitized by Google

scheiding. Tegen een rubriek „*Financieele Commissie*", want het heeft *historische* notitiën over de Martini en A Kerk; tegen een rubriek „*Martini Kerk*", want het handelt ook over de *A Kerk* en omgekeerd. De staten en registers, vermeld onder d, de stukken, vermeld onder e, zouden aanleiding geven het dl. tot de Staatboeken te brengen, maar hiertegen reageert de rest. Dl. 32 heeft copieën van brieven der *Financieele Commissie*, maar ook instructiën voor de *Kerkvoogden* — toen nog geen Kerkmeesters — *der drie Kerken*. Dl. 58—93 maken een scheiding tusschen de Handelingen der Kerkvoogdij èn de Brieven geheel onmogelijk, want destijds werden de ontvangen brieven èn, uitgezonderd gedurende 1874—1887, ook de verzonden brieven in de Notulen opgenomen, waarom uit dien tijd geen afzonderlijke Brievenboeken zijn. Zoo zou ik meer kunnen noemen. Dat de onuitvoerbaarheid van afzonderlijke rubrieken „Martini Kerk" en „A Kerk" ook insluit de onuitvoerbaarheid eener zelfstandige rubriek, „Nieuwe Kerk", spreekt vanzelf.

Mr. Fruin heeft in dit verband nog een ander bezwaar. Het betreft de omschrijving (lees: titel) der nummers. „Zoo heet", zegt hij, „b.v. een deel „Resolutiënboek, 1670—1809"; uit de toelichting blijkt, dat het copieën van brieven uit het Resolutiënboek der stad Groningen bevat. Een ander deel heet kortweg: „Resolutiën, 1678—1811"; het bevat copieën van resolutiën der Stedelijke Regeering, gelijk eene (lees: de) noot zegt. Deze onjuiste betiteling der deelen wordt misleidend, waar (lees: nu) zij in eene (lees: de) afdeeling „Handelingen der Kerkvoogdij" zijn opgenomen. Eene andere beschrijving (lees: titel), die niet eens nader toegelicht wordt, luidt kort en krachtig: Grossen, 1785—1821".

Toen ik dit las, kon ik mijne oogen nauwelijks gelooven. De Heer Fruin zal toch wel begrijpen, dat de

Digitized by Google

titels niet van mij zijn. Ik heb het archief niet gemaakt maar alleen geordend. Ik vond de deelen, bijna alle gebonden, met, boven aan den rand, geschreven of gedrukt, de titels, zooals ik die registreerde. Zijn die titels onjuist, dan komt dit voor rekening van vorige generatiën, niet van mij. De titels veranderen, mocht niet, ook met het oog op de verwijzingen naar den inhoud der deelen in de notulen. Maar in geen geval kan Mr. Fruin beweren dat deze onjuiste betiteling „misleidend" is, nu in de Afd. „Handelingen der *Kerkvoogdij*" deelen zijn opgenomen, welke copieën van resolutiën der *Stedelijke Regeering* bevatten. De resolutiën toch loopen over gemeentelijke aangelegenheden, zijn bestemd voor Kerkvoogden en betreffen hunne handelingen; anders zouden zij in dit milieu niet behooren en met andere stukken aan Burgemeester en Wethouders van Groningen zijn teruggezonden. Van die z.g. misleiding neem ik dus de verantwoordelijkheid over. Erger is dat Mr. Fruin zelf zijne lezers in dwaalsporen brengt door zijn verregaand slordig citeeren. Immers of hij citeert van mijne aanteekeningen de helft en laat weg waarop het aankomt; òf hij citeert mijn aanteekening in het geheel niet, zeggende dat zij ontbreekt; òf hij citeert het materiaal volledig, maar verkeerd.

Mr. Fruin citeert van mijne aanteekeningen, de helft. Het eerste, door hem bedoelde deel (N°. 7), Resolutiën, 1670—1809, bevat inderdaad copieën van brieven uit het Resolutiënboek der Stad Groningen, maar, zooals ik er uitdrukkelijk bijvoegde, „betreffende de Martini Kerk", waarom ook op de voorzijde van den band staat „Resolutieboek voor Martini-Kerk . . . ." Van het tweede, door hem genoemde deel (N°. 9), Resolutiën, 1678—1811, beweert Mr. Fruin alleen, dat het copieën van resolutiën der Stedelijke Regeering bevat, terwijl ik in de aanteekening schreef, dat het ook heeft copieën

Digitized by Google

van besluiten van den grooten Kerkeraad; instructiën voor de Voogden, de voorzangers en voorlezers.

Mr. Fruin citeert mijn aanteekening in het geheel niet, zeggende dat zij ontbreekt. „Eene andere beschrijving" (lees: titel), zegt hij, „*die niet eens nader toegelicht wordt,* [1]) luidt kort en krachtig: Grossen, 1785—1821". Echter heeft de titel deze toelichting: „276 blz., waarvan 86 beschreven. De volgorde der grossen is niet chronologisch".

Mr. Fruin citeert het materiaal volledig, maar verkeerd. Ik noemde de Handschriften in chronologische orde aldus: 1. Aanteekeningen van ontvangst en uitgaaf betreffende de Martini Kerk, 1426—1531; 2. „Anwijsinge van Solwerder capellen goederen", 1560—1567; 3. Boek van ontvangst en uitgaaf van de goederen van Sint Walburgs Kerk, 1609—1616; 4. Boek van ontvangst en uitgaaf van de goederen van Sint Walburgs Kerk, 1636 en 1637. Mr. Fruin schrijft: „de Handschriften bestaan uit vier stuks: eene „Anwysinge van Solwerder capellen goederen", twee boeken van ontvangst en uitgaaf van de goederen der St. Walburgskerk en een register met aanteekeningen van soortgelijken aard betreffende de Martinikerk". De vergissing is openbaar. Mr. Fruin citeert eerst N°. 2, daarna N°. 3 en 4, eindelijk N°. 1. M. a. w. hij eindigt, waarmede hij had moeten beginnen.

Kenmerkend voor den redeneertrant van Mr. Fruin is het slot van het opstel, ongeveer ¼ van het geheel. Het gaat eigenlijk buiten het Register om en wordt ingeleid — Mr. Fruin is ook humorist — als „eene kostelijke verrassing". De verrassing zal hierin bestaan, dat ik in het Voorbericht geen melding maak van de charters in het Rijksarchief en hierdoor den indruk geef, dat, bij het begin van mijn arbeid, geen deel van de verzameling in het Rijksarchief was en dat thans het

1) Ik cursiveer.

Digitized by Google

gansche archief in de Martini Kerk is, terwijl reeds uit een noot blz. 1 blijkt, dat enkele deelen en bijna alle charters in bruikleen zijn afgestaan aan het Rijksarchief alhier, waar zij nog altijd schijnen te berusten. Die bekentenis (lees verklaring) — n.l. dat een deel der charters in het Rijksarchief is —, zou mij, den voorstander van eigen bewaring en tegenstander van een bewaargeving bij het Rijksarchief, in het Voorbericht te zwaar zijn gevallen!

Onnoozeler kan het niet! In het Voorbericht zou die verklaring mij te zwaar zijn gevallen, maar niet de volgende blz. 1, noch blz. 57, waar ik ze uitdrukkelijk herhaal. Hier zwijgt de Rede glimlachend stil. De gansche veronderstelling wordt trouwens door de openbare waarheid wedersproken. In het Voorbericht handelde ik alleen en uitsluitend over hetgeen ik zelf verzameld heb, over „de zwervers"; niet over hetgeen een vaste plek in het Rijksarchief had gevonden. De afstand aan het Rijksarchief viel mij zóó weinig zwaar, dat ik, zoolang ik de eer heb Kerkvoogd te zijn, d. i. van af 1889, nooit ééne poging in het college gedaan heb om de charters terug te nemen; voor zoover ik weet, is er zelfs nooit over gesproken! Echter loopt zelfs deze onbeduidende opmerking van Mr. Fruin weder uit in een onjuiste voorstelling. De charters *schijnen* nog altijd in het Rijksarchief te berusten, zegt Mr. Fruin, niettegenstaande ik blz. 1 noteerde: „De HSS. en charters, welke met een * zijn aangeduid, zijn door Kerkvoogden, onder behoorlijken inventaris, in bruikleen afgestaan aan het Rijksarchief te Groningen..... De lijsten berusten in N°. 50". En nog eens blz. 57 bij N°. 50: „In dit dl. liggen de lijsten der charters, welke door Kerkvoogden in bruikleen zijn afgestaan aan het Rijksarchief te Groningen". Kan het duidelijker? Inderdaad is de z.g. kostelijke verrassing van mij niets anders dan een dubbele vergissing van Mr. Fruin.

Digitized by Google

Ik kan hier eindigen. Meer heeft Mr. Fruin niet ingebracht. Hoe hoog is zijn toon en hoe kinderlijk zwak is zijn stijl! Hoe wordt het taalgevoel geschokt door dat gehaspel met de woorden „omschrijving", „beschrijving", „betiteling", „titel"; met het bepalend en onbepalend lidwoord; door het gebruik van verkeerde woorden; door den primitieven zinbouw (waar — daar)! Ik zal niet trachten een verklaring van het stukje te geven. Dienaangaande heb ik alleen te herinneren, dat Mr. Fruin, volgens zijne eigen woorden, reeds in het begin van zijn schrijven in een staat van „verbijstering" verkeerde, en dat, blijkens den vorm en den inhoud van het opstel, die bedenkelijke toestand hem tot het einde is bijgebleven.

Groningen, Januari 1905. C. H. VAN RHIJN.

Digitized by Google

De vruchten, die de beoefening van de geschiedenis der godsdiensten oplevert voor de studie van het Nieuwe Testament. [1])

De vraag naar den oorsprong der dingen heeft het liefst en het meest ernstig denkende geesten bezig gehouden, wat getuigt voor den wijsgeerigen aanleg van den mensch. Wij zijn niet tevreden, dat wij een verschijnsel weten te omschrijven en te bepalen, maar wij willen ook weten, hoe het geworden is tot datgene wat het is. Wij willen niet alleen de rivier kennen in haren loop en de schoone landouwen en valleien teekenen, waar zij doortrekt, maar wij willen ook haren oorsprong kennen, de juiste plaats, waar zij vandaan komt. Ons kan niet voldoen eene atomistische beschouwing van de geschiedenis, eene eenvoudige beschrijving van personen en toestanden na en naast elkander, eene geschiedenis van alleen in het oog springende feiten. Wij verlangen eene organische geschiedbeschouwing. Wij willen het leven der volken verstaan, ook het intieme, verborgene, sociale leven en dat leven verklaren o. a. uit het leven, het denken en streven van voorgaande geslachten. Ons leven der beschaving moet verklaard worden uit factoren, die thans

1) Rede, door mij uitgesproken bij gelegenheid van den 269en Dies Natalis der Utrechtsche Hoogeschool op 27 Maart 1905.

Digitized by Google

hunnen invloed doen gelden, maar ook uit die van vroegere generaties. Op het godsdienstig leven toegepast, beteekent dit, dat de theoloog meer dan vroeger zijne aandacht wijdt aan het intieme, geestelijke leven der gemeente, aan wat wij de vroomheid zouden kunnen noemen.

Wortelt niet de Theologie in het leven der gemeente en is zij niet de reflex van wat daar omgaat? De historiebeschouwing van den theoloog heeft onwillekeurig den invloed der algemeene geschiedbeschouwing ondervonden en ondervindt dien nog dagelijks.

De vakken, welke ik de eer heb aan deze Universiteit te doceeren, Exegese van de Boeken des N. V. en oud-Christelijke letterkunde, kunnen in de Encyclopaedie der Christelijke Theologie wel tot eene afzonderlijke rubriek gebracht worden, de zg. litterarische Theologie, maar zij houden toch voeling met de zg. historische Theologie. Een exegeet, die zijne taak wel verstaat, gaat niet op in Grammatica en Tekstkritiek, maar wil ook het gelezene historisch goed begrijpen, den historischen achtergrond en het historisch milieu van het gelezene grondig verstaan. Zoo komt er leven en bezieling in datgene, wat hij behandelt. Ook wij, exegeten en critici, hebben dus den invloed van de algemeene strooming des tijds ondervonden en moeten voorzeker daarmede rekening houden. Wie acht geeft op de teekenen der tijden, weet, dat de tijdgeest niet bijzonder gunstig gestemd is voor zuivere exegese en kritische studiën. Omdat exegeten en critici van het N. T. bij hunne studie wel eens vergeten hebben, dat tekstkritiek, exegese en Inleidingswetenschap, hoe interessant ook, nooit haar doel in zichzelven hebben, maar altoos voorstudiën moeten zijn voor een hooger doel, de historie van het oudste Christendom; het leven, de gedachten van de oudste Christenen te leeren verstaan, van de leiders en van het volk, van apostelen en profeten, maar ook van de schare, die de wet niet kent,

Digitized by Google

heeft de reactie na de actie zich niet laten wachten en worden deze studiën thans door velen verwaarloosd. Het goed recht van deze studiën te bepleiten, ligt thans niet in mijne bedoeling. Het is meermalen ook van deze plaats goed gedaan, en eigenlijk twijfelt niemand in dezen kring aan de noodzakelijkheid van dergelijke onderzoekingen. Liever wil ik uwe aandacht bepalen bij een streven, dat zich thans openbaart, om, wanneer men het ontstaan van voorstellingen, gebruiken en zeden der oudste Christenen wil verklaren, daarbij de hulp van de geschiedenis der godsdiensten in te roepen. Wij hebben dus eene nieuwe verklaringsmethode voor het ontstaan van vele voorstellingen van het oudste Christendom, eene nieuwe werkmethode bij de beoefening van het N. T.

Geheel de beschaafde wereld is vervuld geweest van den bekenden Babel-Bibelstrijd. Voorstellingen van het Oude Testament, verhalen van de schepping en den zondvloed, wetten en gebruiken, angelologie en demonologie, benevens eschatologische voorstellingen moesten uit de Theologie van de omliggende volken, bepaald van Babel en Perzië, of ook wel uit Egypte verklaard worden. Geheel nieuw was deze gedachte ons niet. Op bepaalde resultaten van deze studiën had men reeds vóór jaren kunnen wijzen, maar er werd nu meer de aandacht op gevestigd dan anders en het groote publiek nam er meer notitie van. Welnu, diezelfde verklaringsmethode past men thans op het N. T. toe, zoowel bij de verklaring van vele verhalen uit het leven van Jezus als bij de Brieven en de Apocalypse van Johannes. Men noemt dat in Duitschland de „religionsgeschichtliche Methode". In het Nederlandsch weet ik daarvoor geen adaequate uitdrukking te vinden, maar ik zou het aldus willen formuleeren: „De vruchten, die de beoefening van de geschiedenis der godsdiensten oplevert voor de studie van het Nieuwe Testament". Wanneer zelfs het Christelijk dogma niet alleen uit

Digitized by Google

Oud-Testamentische voorstellingen, uit de individualiteit van uitnemende Christen-denkers, uit den invloed van het leven der Christelijke gemeente, maar ook uit niet bepaald Israelitische of Christelijke gedachten, bijzonder uit de inwerking van de Helleensche wijsbegeerte verklaard moet worden, hoeveel te gemakkelijker past men dan deze methode bij de Nieuw-Testamentische verhalen toe. Men kan hierbij op tal van analogieën wijzen uit de gewone, niet gewijde litteratuur. Het is een bekend feit, dat vele verhalen en sagen, die in de Middeleeuwen in Europa in zwang waren, uit Indische invloeden moeten worden geëxpliceerd. Het Christelijk verhaal van Barlaäm en Josaphat is van Indischen huize. Bewust of onbewust werkte het Oosten op het Westen in en nam het Westen veel van het Oosten over, wat zijnen invloed tot op den huidigen dag doet gevoelen. Deze zg. „religionsgeschichtliche Methode" was ons, beoefenaars van het N. T., niet geheel vreemd, gelijk er trouwens weinig nieuws onder de zon is. Vooreerst werd zij reeds sedert geruimen tijd op de Apocalypse van Johannes toegepast. Ik voeg er dadelijk bij: met vrucht. Maar ook bij het geheele N. T. was zij reeds ter sprake gebracht in den tijd van het Rationalisme op het eind der 18e eeuw, dat gaarne op parallele verhalen uit de oudheid wees, om de Christelijke geloofswaarheid daardoor als verstandig, „vernunftmässig" aan te wijzen en de Theologie als de zg. liberale Theologie voor te stellen. Ja! ik mag nog verder gaan. Reeds een der oudste Christelijke apologeten, Justinus Martyr, straks door andere gelijkgezinden gevolgd, wees, om voor de heidenen de Christelijke waarheid aannemelijk te maken, op de analogie bv. van Jezus' geboorte met die van helden en godenzonen, en stelde daarmede feitelijk de verhalen dienaangaande op ééne lijn. Vonden deze apologeten bij andere godsdiensten, b.v. in den zoozeer verbreiden Mithrasdienst, gewoonten en voorstellingen, die aan den Christelijken doop en het avond-

Digitized by Google

maal herinnerden, dan verklaarden zij die uit den invloed van demonen, die door de analoge heidensche voorstellingen de goede Christenen wilden verschalken, en van het geloof afkeerig maken. Natuurlijk is dit geen wetenschappelijke verklaring, maar ik noem het alleen om u te doen zien, dat men reeds in de eerste eeuwen onzer jaartelling voor dergelijke analogieën of parallelen oog en hart had. Trouwens heel groote verdienste was dit niet. De heidenen zelven zullen er op hebben gewezen. Van Celsus, den bestrijder der Christenen, is dit bekend.

Tot eene geleidelijke en ordelijke behandeling van ons onderwerp wil ik u eerst op eenige vaststaande punten wijzen, waar verschil van gevoelen niet of althans weinig gevonden wordt. Glimlacht niet over die z.g. vaststaande punten bij het groot verschil van gevoelen, dat onder theologen over het oudste Christendom bestaat. Ik mag u dadelijk geruststellen en u er op wijzen, dat ik hier een terrein betreed, dat tot de zg. neutrale zone behoort. Zoowel theologen der rechter- als der linkerzijde kunnen hier zooals op zoo menig terrein elkander rustig ontmoeten en elkander helpen. Aan de nieuwe R. C. theologische faculteit te Straatsburg was de eerste theologische promotie op een onderwerp, aan den kring mijner tegenwoordige beschouwingen ontleend. Ook zelfs zij, die in strijd met mijn gevoelen eene zeer strenge inspiratietheorie op den Bijbel toepassen, zooals de oude Joden dat deden op het Oude Testament en de volgelingen van Mohammed op den Koran, kunnen van de resultaten dezer studiën gebruik maken. Dat de vorm der godsopenbaring zich aan bestaande vormen aansluit, is eigenlijk iets, dat vanzelf spreekt. Maar ook de grenslijn tusschen de zg. profane en de gewijde wetenschap wordt niet zoo scherp getrokken, als men wel eens meent, alsof aan de ééne zijde louter licht, aan de andere zijde louter duisternis te vinden zou zijn. Wie het zoo voorstelt — en onze tijd houdt van scherpe

Digitized by Google

tegenstellingen — maakt van de kwestie eene karikatuur. Ook een goed Gereformeerd theoloog gelooft aan het bestaan van den zg. λόγος σπερματικός, of wat men in de taal der Dogmatiek noemt de gemeene gratie. Dit is ook de zinrijke gedachte van eene voorstelling der Christelijke oudheid, dat wanneer Christus nederdaalt in de Sjeool overeenkomstig de bekende leer van den descensus ad inferos, niet alleen de aartsvaders, maar ook Plato en andere uitnemende wijsgeeren den Heer tegemoetgaan en hunne blijdschap uitspreken over zijne verschijning. De waarheid, waar zij ook gevonden wordt, is uit God. Anima naturaliter Christiana.

Tot de vaststaande punten reken ik de volgende: Het evangelie van Johannes begint met den schoonen aanhef, klassiek van inhoud en sober van vorm: „In den beginne was het Woord en het Woord was bij God en God was het Woord. Dit was in den beginne bij God. Alles is er door geworden, en zonder dat werd niets wat geworden is. Daarin was leven en het leven was het licht der menschen. En het licht schijnt in de duisternis en de duisternis heeft het niet overmocht." Wij hebben hier de bekende Logosleer, in den proloog van het vierde evangelie ontwikkeld, die ik houd voor het thema van het geheele evangelie. Dit thema is samengevat in het overbekende: „En het Woord is vleesch geworden en heeft onder ons gewoond, en wij hebben zijne heerlijkheid aanschouwd, eene heerlijkheid als des Eengeborenen van den Vader, vol van genade en waarheid." Deze Logosleer is ontleend aan de Logosleer van Philo, den bekenden Hellenist. Al was deze philosoof een Jood, diens speculatie is toch niet onmiddellijk ontleend aan het Oude Testament, gelijk het Oude Testament in zijn geheel wel spreuken van levenswijsheid, Chokma-litteratuur, maar geen eigenlijk gezegde philosophie bevat. Hier bouwde Philo op Plato voort. De λόγος νοητικός van Philo is de ἰδέα ἰδεῶν van den be-

Digitized by Google

kenden Griekschen wijsgeer. De openbaring Gods is de Logos, de belichaming van de gedachten Gods. God, inzoover Hij zich openbaart, heet Logos. De Logos evenwel, inzoover Hij God openbaart, heet God. Al erken ik het groot verschil in Logosleer tusschen Philo en Johannes, een verschil, dat samenhangt met het verschillend Godsbegrip van beiden —, dat de schrijver van het vierde evangelie met eenen voorbijgang van circa 500 jaren van godsdienstige ontwikkeling den naam Logos onmiddellijk aan het Oude Testament ontleend zou hebben, lijkt mij zeer onwaarschijnlijk. Het vierde evangelie toont op verschillende punten, o. a. in zijne bekende tegenstellingen van vleesch en geest, licht en duisternis, van boven en van beneden zijn, aansluiting aan het Alexandrijnsche Hellenisme. Ik begrijp wezenlijk niet, niet alleen welke wetenschappelijke, maar ook welke godsdienstige bezwaren zouden kunnen bestaan tegen de hypothese, dat de evangelist voor den vorm van zijn evangelie, dat door zijnen geheelen bouw bestemd scheen voor geestelijk hoog staande en ontwikkelde lezers, ter school ging bij Philo.

Den invloed van dat Hellenisme bespeur ik ook bij Paulus, zoowel in zijne psychologie, zijne beschouwing van vleesch en geest, als in zijne allegorische interpretatie van het Oude Testament, die Joden en Christenen tegader van de oude Grieken hadden overgenomen, die de bij Homerus en Hesiodus aanstootelijke verhalen betreffende de goden voor den gemeenen man aannemelijk wilden maken. Maar een ander vaststaand punt, waar vreemde invloeden op de schrijvers des N. V. hebben ingewerkt, vind ik in de wijze van uitdrukking, welke Paulus aan de taal der mysteriën heeft ontleend. Gij weet, dat de ouden, niet alleen de Grieken, maar ook de stichters van het Mithriacisme en zooveel anderen onderscheid maakten in het godsdienstig onderricht tusschen esoterici en exoterici, ingewijden en niet-ingewijden. Naast de kennis, die onder het bereik viel van de

Digitized by Google

oningewijden of de groote volksmenigte, was er ook eene kennis voor de dieper ingeleiden of ingewijden, die toegelaten werden tot de heilige mysteriën, waartoe somtijds verschillende graden van kennis vereischt werden.

Men had er een duister voorgevoel van, of zag duidelijk in, dat de verhalen betreffende goden en godinnen geen zuivere realiteit, maar dikwerf oorspronkelijke mythen waren van zon, maan en sterren, die als goden voorgesteld werden. Zucht naar mystieke contemplatie kwam als een andere factor bij den drang naar degelijke en juiste kennis. In de plechtige stilte van het avonduur, was de mensch, afgezonderd van de groote menigte, voorbereid, om de godheid in zalige zielsverrukking te ontmoeten. Vooral in de mysteriën van den lateren dienst van Mithras, maar ook vroeger, hadden reinigingen of lustrationes plaats, zat men aan eenen gemeenschappelijken disch aan en gebruikte brood en wijn gelijk bij het avondmaal. Paulus nam geen onderscheid aan bij de Christenen als tusschen ingewijden en niet ingewijden, maar wel sprak ook hij van mysteriën, die verborgen waren geweest, totdat het licht der Goddelijke openbaring daarop geschenen had. De heilsraad Gods tot redding van de heidenen en de tijdelijke verwerping van Israel waren hem een mysterie, gelijk ook de persoon van Christus zelven. Hij kende ook eene wijsheid, eene σοφία en wel voor de τέλειοι, de volwassenen, niet voor de νήπιοι, eene wijsheid niet van deze eeuw. Niet door het onderscheid van verstandelijke ontwikkeling en beschaving, maar door het verschil in geestelijke ontwikkeling en ervaring, was het gewettigd van eene verborgenheid te spreken. Voor de kinderen was de melk en voor de volwassenen of τέλειοι de vaste spijze. Alle kinderen evenwel konden volwassenen worden. Sprak men bij de Grieken van een σφραγίς of zegel, waardoor eene heilige plechtigheid aangeduid werd, die men als een merk- of waarteeken beschouwde, dat men tot de gemeenschap met de godheid toege-

Digitized by Google

laten was, Paulus spreekt ook van den doop als van een σφραγίς en van σφραγίζειν. Men bleef in de oud-Christelijke letterkunde op dezelfde lijn, als men den doop niet alleen als een σφραγίς, maar ook als een φωτισμός of verlichting beschouwde.

Het meest vaste punt evenwel, waar men vreemde invloeden op de Christelijke gedachte op kan merken, zijn de eschatologische voorstellingen. Eigenaardig is, dat vele volken — ik denk b.v. aan Babyloniërs, Perzen, Egyptenaren, Joden en Christenen — in hunne voorstellingen aangaande het begin en het einde der dingen gelijksoortige of verwante gedachten hebben uitgesproken en veel van elkander hebben overgenomen. Wie denkt niet aan de kosmogonieën der oude volken, aan de zondvloedverhalen van Israel en Babel? Wie denkt niet, om tot mijn onderwerp terug te keeren, aan de Apocalyptiek? De Apocalyptiek tracht de verborgenheden van de toekomst te ontsluieren bij het hoogere licht, dat de ziener, die in ecstase of geestvervoering spreekt, meent te zien. Zijn geestesoog wordt geopend, zoodat hij ziet wat een ander niet ziet. Hij hoort wat een ander niet hoort. Vermanend, maar vooral vertroostend klinkt zijne stem. In tijden van druk en smaad, van vervolging en hoon wordt de Apocalyptiek geboren en de blik gevestigd op de heerlijke toekomst, die aanstaande is, wanneer het licht het winnen zal van de duisternis, het recht van het onrecht en God alle tranen van de oogen af zal wisschen. De Paradijs-toestand wordt dan herboren en de gulden eeuw breekt aan. Dikwerf treedt de apocalypticus op in den persoon van eenen man uit de grijze oudheid, dien hij sprekend invoert. Hij beschouwt de geschiedenis bij het licht van zijnen tijd, levert retrospectieve profetie, om daaraan vast te knoopen vermaningen voor zijnen tijd. Eigenaardig is, dat de apocalypticus meer schrijver dan ziener is en hij werkt met oude gegevens of oud materiaal. Scheppers van nieuwe vormen zijn de apoca-

Digitized by Google

lyptici niet, maar zij drukken nieuwe gedachten in oude vormen uit. Werkt de apocalypticus met oude gegevens, dan spreekt het vanzelf, dat hij in de keus van zijn materiaal niet al te kieskeurig is, en zoowel gewijde als ongewijde voorstellingen daarvoor bezigt, mits zij bevorderlijk kunnen zijn aan zijn streven en voedsel geven aan zijne phantasie.

Volgens de Apocalypse van Johannes was de ziener op het eiland, genaamd Patmos, om het woord Gods en het getuigenis van Jezus. Hij biedt aan de zeven Klein-Aziatische gemeenten den vredegroet van Hem, die is en was en komt, d. i. van den eeuwigen, zichzelven gelijk blijvenden God en van de zeven geesten voor Zijnen troon. Hij aanschouwt in heilige zinsverrukking, in visionairen toestand den Messias, met een aan Daniël ontleend beeld, dat van eenen menschenzoon, die zich als hoogepriester en koning voordoet en verder attributen ontvangt, die aan God toegekend worden. Hij ziet Hem wandelen te midden van de zeven gouden luchters en in zijne rechterhand houdt Hij zeven sterren (Openb. 1 : 16). Dit laatste evenwel weerhoudt den Zoon des menschen niet, om vlak daarna zijne rechterhand op Johannes te leggen en te spreken: „Vrees niet, ik ben de eerste en de laatste", om hem te bemoedigen. In een ander visioen wordt Johannes toegelaten tot het heilige der heiligen en ziet hij Gods troon, die met heerlijkheid en majesteit was bedekt, symbolisch uitgedrukt: Bliksemstralen en donderslagen gingen er van uit. Daarna komt dit eigenaardig teekenachtig beeld: En vóór den troon brandden zeven lampen van vuur, welke de zeven geesten Gods zijn. H. 5 : 6 spreekt de apocalypticus van de zeven oogen van het lam, die ook verklaard worden van de zeven geesten Gods, die uitgezonden worden over de gansche aarde. Dergelijke voorstellingen kunnen m. i. niet verklaard worden uit den luchter of de kandelaar met zeven armen van Ex. 25 en evenmin uit den in het

Digitized by Google

visioen aanschouwden luchter van Zach. 4, waar de profeet de zeven lampen verklaart van de oogen van Jahwe, die de geheele aarde doorgaan. Hier moeten wij de voorstellingen van de sterrengoden der heidenen als der Babyloniërs en der Mithrasdienaars te hulp roepen. Vooral waren het zeven sterren, de zon, de maan en vijf bijzonder bekende planeten, die geëerd werden. Deze lichtgoden werden bij de Israelieten engelen, hooge beschermengelen, vertegenwoordigers Gods. Zoo kwam het meer bij de Joden voor, dat de goden, die naar het heidensche volksgeloof over volken, rivieren, landen enz. heerschappij voerden, in beschermengelen van volken, rivieren, landen enz. werden omgezet. Wij kunnen het dan aldus verklaren, dat de sterren als de oogen der godheid opgevat werden en in den eeredienst als fakkels werden voorgesteld. Anders blijven deze symbolische voorstellingen voor ons onverstaanbaar. Dat zij eigenlijk niet te realiseeren zijn, zooals trouwens zoovele voorstellingen van den apocalypticus, heeft wel geen bewijsvoering van noode. Te ver gaat men, [1]) wanneer men de zeven sterren van Openb. 1 : 16 voor die van den kleinen beer verklaart, met het oog op eene plaats uit eene Mithrasliturgie, volgens welke Mithras in de rechterhand den gouden schouder van een rund vasthoudt, dat is *ἡ ἄρκτος ἡ κινοῦσα καὶ ἀντιστρέφουσα τὸν οὐρανόν*.[2])

Niet op alle analogieën wil ik wijzen, die tusschen de Apocalypse en Babylonische, mythologische voorstellingen bestaan, maar met een enkel woord wil ik uwe aandacht vestigen op Openb. 12, waar op hoogst eigenaardige wijze de geboorte van den Messias beschreven wordt. Zij wordt daar voorgesteld als iets, dat geschieden moet, en kan dus in dezen vorm nooit het werk zijn van een Christen, maar moet het zijn van eenen Jood, wiens werk door eenen Christen werd overgenomen. De

1) Zie H. Gunkel, Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des N. T. 1903, S. 40
2) Zie A. Dieterich, Eine Mithrasliturgie, 1903, S. 14.

Digitized by Google

ziener merkt op eene vrouw, bekleed met de zon, en de maan was onder hare voeten en op haar hoofd was eene kroon van twaalf sterren. Zij was in barensnood, toen een ander teeken aan den hemel verscheen, een groote rosse draak, die het kind wilde verslinden, zoodra het ter wereld gekomen was. Na de geboorte werd het kind weggerukt naar den hemel en een krijg ontstaat tusschen Michael met zijne engelen en den draak, welke eindigt met de nederlaag van dien draak. De oorsprong der beelden moet niet in het Jodendom, maar bij de Babyloniërs gezocht worden. In het Jodendom worden de engelen als mannen gedacht, maar het heidendom kent ook vrouwelijke godheden. Blijkens de insignia van de vrouw is zij hemelkoningin en wij denken hier onwillekeurig aan de Babylonische Damkina, de moeder van Marduk, of zooals sommigen willen aan de Egyptische Hathor, de moeder van Horus. Dat een hemelsch wezen, hetwelk over zon en maan heerscht, ook smarten hebben kan, is eene voorstelling, welke wij slechts langs mythologischen weg kunnen verstaan. De vuurroode draak is de oude koning der wereldzee, die in den afgrond thuis behoort, Tiâmat, die den strijd aanbindt tegen den God des lichts. Zoo werd de oude mythe van de overwinning van den jongen god des lichts over de booze krachten der duisternis eene symbolische aanduiding voor de Christenen van Jezus' overwinning over den Satan en van het heerlijk uiteinde zijns levens. Jezus werd de God des lichts, de sol justitiae en de vrouw het geïdealiseerde Israel. Dat de apocalypticus zelf den oorsprong dezer beelden of symbolen gekend heeft, geloof ik niet. Daarvoor ontbreekt aan de toepassing te veel. Wij moeten den oorsprong daarvan zoeken.

Wij komen thans bij ons vergelijkend onderzoek tot de meer betwiste punten. In de eerste plaats zou ik hierbij willen wijzen op de overeenstemming, welke

Digitized by Google

sommigen hebben meenen op te merken tusschen Boeddhistische en Christelijke verhalen, ja die afhankelijkheid bij de laatste van de eerste hebben willen opmerken. Gij weet, hoe beide godsdiensten vaak met elkander vergeleken zijn, en hoe het vooral in sommige kringen — ik denk o. a. aan Schopenhauer — eene gewoonte werd, het Boeddhisme boven het Christendom te verheffen. Beide godsdiensten hebben punten van overeenkomst. Zij zijn universalistisch, ethisch en zg. verlossingsgodsdiensten. Maar in de kwestie van de verlossing is er opmerkelijk verschil. Het Boeddhisme wil verlossen van het lijden, d. i. van het bestaan, het Christendom van de zonde. Het ligt niet op mijnen weg, hierop verder in te gaan. De kwestie is: In hoever hebben invloeden van Boeddhistischen oorsprong op Christelijke verhalen ingewerkt. Het spreekt wel vanzelf, dat verschil van godsdienstig standpunt hier zijnen invloed doet gevoelen. Wie aanneemt, dat in het leven van Jezus, zooals wij dat in de evangeliën beschreven vinden, veel legenden zijn aan te treffen en weinig historie rest, zal eer naar parallele verhalen zoeken en daaruit de gewijde geschiedenis willen verklaren, dan wie door hooge vereering voor den persoon van Christus gedreven, in deze evangeliën meer historische bestanddeelen aanneemt en de dichtende verbeelding daar minder aan het werk ziet. Gaat men uit van den stelregel, dat het Christendom de vrucht van syncretisme is, en dat de Christus als een zeer gewoon en natuurlijk product daaruit verklaard moet worden, dan zal men eer geneigd zijn, naar Boeddhistische invloeden te gaan zoeken, dan wanneer men, zooals mijne overtuiging is, het Christendom beschouwt als het werk van den Christus, en aan den persoon van onzen — ik zeg niet godsdienststichter, maar onzen Middelaar en Heer ten volle recht laat wedervaren, wat de Christelijke kerk blijkens hare historie reeds 19 eeuwen heeft gedaan. Ik deel dit vooruit mede, om de kwestie, waarom het

Digitized by Google

hier gaat, juist te stellen, en eerlijk uit te spreken, dat volkomen objectiviteit, of laat ik liever zeggen onpartijdigheid hier niet bereikbaar is. Toch voeg ik er gaarne bij, dat ook zij, die op mijn theologisch standpunt staan, van de resultaten der beoefening van de geschiedenis der godsdiensten kennis nemen en daarmede rekening houden. Wat waarheid is, gaat bovenal. Geen dogmatisme mag ons de scherpte van onzen historischen blik benemen. Welnu! parallelen heeft men willen aanwijzen in de geboorteverhalen van Jezus en den Boeddha en verder tusschen verschillende Boeddhistische verhalen en dat van Simeon in den tempel, den twaalfjarigen Jezus, Jezus' doop, de verzoeking des Heeren, de roeping van de jongeren, de Samaritaansche vrouw, het penningske der weduwe, Petrus' wandelen op de zee, de gelijkenis van den verloren zoon, het verhaal van den blindgeborene, de verheerlijking op den berg, enz. Wanneer men deze verhalen vergelijkt, schrijft men in den regel naast den tekst der evangeliën eenige teksten uit het Boeddhistisch verhaal, en let dan vooral op eenige in het oog springende punten, die evenwel bij nadere beschouwing wel eens zeer verschillend blijken te zijn. Van Simeon b. v. wordt Lk. 2 verhaald, dat hij door den Geest in den tempel kwam. Ik zou zeggen, geleid door Gods Geest, zoodat het eene beschikking der Goddelijke voorzienigheid was, dat de weg van het kindeke Jezus in den tempel en die van den vromen Simeon elkander kruisten. [1]) Van den wijzen Asita

1) Dr. G. A. van den Bergh van Eysinga (Indische invloeden op oude Christelijke verhalen 1901, bl. 29) verklaart ἐνώτῳ πνεύματι Lk. 2:27 door: „op magische wijze" met een beroep op 2 Kon. 2: 16, Hand. 8 : 39, Openb. 17 : 3, Hermas Visio I, 1; II, 1. R. Pischel (Deutsche Literaturzeitung 1904, No. 48, Sp. 2938, 2939) is van deze verklaring niet afkeerig, en meent dat ἐν τῷ πνεύματι oorspronkelijk rust op het Boeddhistische „Pfad des Windes". In verband met Lk. 2: 25, 26 vindt hij het ontbreken van ἁγίῳ Lk. 2:27 zeer opvallend. Ik voor mij geloof, dat niemand aan eene magische komst van Simeon in den tempel gedacht zou hebben, wanneer men niet het bovengenoemde parallele verhaal van Asita er bij ter sprake gebracht had. Simeon is niet op verren afstand van den tempel verwijderd en komt daar niet plotseling, maar hij is te Jeruzalem en begeeft zich naar den tempel. Volgens Luk. 2: 25, 26 was de Heilige Geest op hem en werd hem eene godspraak gegeven door den Heiligen Geest. Wanneer vlak daarop volgt, dat hij

Digitized by Google

evenwel, die naar het Boeddhistisch verhaal van den Lalitawistara zich opmaakte, om den pas geboren Boeddha te begroeten, lezen wij in het zg. parallele bericht, dat hij door magische kunstgrepen zijnen weg door de hemelen nam, of volgens het nog latere verhaal over hetzelfde onderwerp in het Boeddhacarita dat hij door den wind er heengevoerd werd. Eene dergelijke vergelijking van bijzonderheden evenwel geeft voor ons doel niet veel. Hier zou ik slechts van indrukken naast of tegenover indrukken van anderen kunnen gewagen, waaraan mijne hoorders niet veel hebben zouden. Ik heb daarom, om u tot een zelfstandig oordeel in staat te stellen, eenen anderen weg ingeslagen. Aan mijnen vriend, Dr. Caland, verzocht ik, uit de meermalen genoemde parallelen een paar uit te zoeken, die in gezag hebbende kringen voor afdoende gehouden worden, die zeer in het oog springend lijken te zijn en den tekst uit het Sanskriet in het Hollandsch voor mij te vertalen. In overleg met mij koos hij o. a. het verhaal van Simeon in den tempel, waarop ik reeds zoo even wees, en vergeleek daarmede voor mij het bezoek van den wijzen Asita aan den pas geboren Boeddha, gelijk wij dat beschreven vinden in het zevende hoofdstuk van den Lalitawistara. Ik zou u beleedigen, als ik u het verhaal van Simeon in den tempel wilde mededeelen. Maar wel wil ik u wijzen op het Boeddhistisch verhaal, dat hierbij ter sprake gebracht wordt. [1]) Het luidt aldus: Te dien tijde woonde in de nabijheid van het reuzengebergte Himālaya een ziener Asita genaamd, kennend de vijf (wetenschappen), met zijn zusterszoon Naradatta. Onmiddellijk na de geboorte van den Bodhisattwa zag hij tal van wonderen, monstra en mirakelen. Hij zag godenzonen door het luchtruim gaan en ter-

door den Geest in den tempel kwam, is natuurlijk daarmede bedoeld, dat Hij, door Gods Geest geleid, in den tempel verscheen. Het ontbreken van ἁγίῳ verandert aan de beteekenis van πνεῦμα niets.

1) Vg. Lalitawistara, Hoofdstuk 7 (p. 101 ed. Lefmann).

Digitized by Google

wijl zij het woord „Boeddha" deden hooren en met hunne gewaden wuifden, in groote vreugde zich her- en derwaarts bewegen. De gedachte kwam bij hem op: Ik wil eens onderzoeken wat dat beteekent. Met zijn geestesoog gansch Dschamboedwīpa overziende, zag hij in de heerlijke stad Kapilawastoe ten huize van koning Çoeddhodana een pas geboren knaap, schitterend van den glans van honderd goede eigenschappen, door alle wezens gevierd, het lichaam versierd met de twee en dertig merkteekenen van den grooten man. Dat gezien hebbend, sprak hij zijnen leerling Naradatta aan: „Weet, mijn leerling, dat in Dschamboedwīpa een groot juweel is ontstaan. In de stad Kapilawastoe is ten huize van Koning Çoeddhodana een knaap geboren, schitterend van den glans der honderd goede eigenschappen, door alle wezens gevierd, met de twee en dertig merkteekenen van den grooten man toegerust. Zoo deze in de stad blijft wonen, zal hij zijn een over een viervoudig leger gebiedend, wereldbeheerschend, zegevierend vorst: deugdzaam, koning der wet, in het bezit van de kracht en de macht der onderdanen [1]), met de zeven kleinodiën toegerust: het rad, den olifant, het paard, het juweel, de vrouw, den major domus en den commandant. In het bezit van die zeven kleinodiën zal hij duizend heldhaftige, flinke, sterke legervernietigende zonen krijgen. Hij zal dezen grooten, van den Oceaan omsloten aardkring, zonder straf toe te passen en wapenen te gebruiken, door eigen macht onderwerpen, en krachtens zijne opperheerschappij een rijk grondvesten. Wanneer hij (daarentegen) uit de stad (gaat en) aanvaardt een dakloos leven, zal hij een Tathāgata, een Arhant worden, volkomen verlicht, een niet door anderen te leiden leidsman, een wetgever, een verlichte in deze wereld. Wij beiden zullen om dat te gaan zien, ons thans opmaken."

Nu steeg de groote ziener Asita met zijn zusterszoon

1) De tekst is hier niet geheel zeker.

Digitized by Google

Naradatta gelijk een flamingo, van het luchtruim zich verheffend en opvliegend naar de groote stad Kapilawastoe, en toen hij er aangekomen was, onderdrukte hij zijne bovennatuurlijke kracht, trad te voet de stad binnen en begaf zich naar de woning van koning Çoeddhodana. Daar aangekomen, bleef hij voor de poort der woning van koning Çoeddhodana staan. Daar zag de ziener Asita aan de poort van koning Çoeddhodana verscheidene honderdduizenden van lieden samengekomen. Nu trad de ziener Asita op den portier toe en sprak hem aldus aan: „Ga, mijn vriend, en meld aan koning Çoeddhodana, dat er een ziener aan de poort staat." Nadat de portier den ziener Asita had geantwoord: „Goed," begaf hij zich tot koning Çoeddhodana, en sprak met eerbiedig gevouwen handen tot koning Çoeddhodana: „Weet, Sire! dat een bejaarde, oude, afgeleefde ziener aan de poort staat, en zegt, dat hij den koning wenscht te zien". Nu beval koning Çoeddhodana eene zitplaats gereed te maken voor den ziener Asita en sprak tot den dienaar: „Laat de ziener binnenkomen"! Daarop verliet de dienaar het koninklijk paleis en sprak tot den ziener: „Treed binnen." Hierop nadert de ziener Asita de plaats, waar koning Çoeddhodana zich bevond, ging voor hem staan en sprak tot den vorst: „Lang leve uwe Majesteit! Bereik eenen hoogen ouderdom en moogt gij volgens recht en plicht het rijk beschutten!"

Nadat nu koning Çoeddhodana den ziener Asita had vereerd met aanbieding van Arghya en water voor de voetwassching en hem vriendelijk verwelkomd had, noodigde hij hem uit, plaats te nemen. Bemerkend, dat hij naar zijn genoegen gezeten was, sprak hij eerbiedig en vriendelijk (?) aldus: „Ik herinner mij niet u (ooit) te hebben gezien, o ziener! Waarom zijt gij dan gekomen en wat hebt gij van noode?" Op deze woorden sprak de ziener Asita tot koning Çoeddhodana: „U is een zoon geboren, o vorst! Om dien te zien, ben ik hier

Digitized by Google

gekomen". De koning zeide: „De knaap slaapt, o groote ziener. Laat een oogenblik verstrijken, totdat hij ontwaakt." De ziener sprak: „Niet langen tijd, o koning! plegen dergelijke groote mannen te slapen. Dergelijke voortreffelijken zijn waakzaam." Uit medelijden met den ziener Asita bewerkte nu de Bodhisattwa eene oorzaak tot ontwaken. Daarop reikte koning Çoeddhodana den knaap Sarwārthasiddha, na hem zorgvuldig met beide armen te hebben omvat, den ziener Asita over. Toen Asita den Bodhisattwa zag, drukte hij zijne vreugde uit: „Een van verwonderlijke schoonheid voorwaar! is hier in de wereld verschenen". Nadat hij met die woorden van zijne zitplaats opgestaan was en hij de handen eerbiedig gevouwen en hij zich aan de voeten van den Bodhisattwa nedergeworpen had, en met toekeering van de rechterzijde (driemaal) om hem heen gewandeld en den Bodhisattwa op den schoot genomen had, was hij in gedachten verzonken.

De twee en dertig merkteekenen van den Bodhisattwa ziende, overweegt nu Asita, dat de knaap òf een machtig vorst, òf een Boeddha worden zal. Hem ziende, kermde hij, stortte tranen en zuchtte diep. Als de koning dat ziet, vraagt hij bedrukt, waarom de wijze weent. Deze antwoordt: „Niet ter oorzake van den knaap ween ik, vorst! Geen kwaad zal hem wedervaren, doch ter oorzake van mijzelven ween ik." En waarom dan? „Ik ben oud, bejaard en afgeleefd en deze knaap Sarwārthasiddha zal ongetwijfeld de allerhoogste volkomene verlichting erlangen en daarna het allerhoogste wiel des rechts doen draaien. (Hierop volgen voorspellingen omtrent den Bodhisattwa.) Omdat wij echter dit Boeddhajuweel niet zullen aanschouwen, daarom ween ik en zucht ik gansch bedroefd van harte." Dan voorspelt hij den koning, dat de prins niet in zijn woning zal blijven, omdat hij de twee en dertig hoofdkenmerken en de tachtig secundaire kenmerken aan zich draagt, die hem tot iets hoogers stempelen. Na het opsommen van

Digitized by Google

die kenmerken, besluit hij: „In 't bezit van die kenmerken zal de knaap niet eene woning betrekken. Zonder twijfel zal hij uittrekken, om heremiet te worden."

Toen koning Çoeddhodana van den ziener Asita deze voorspelling omtrent den knaap vernomen had, was hij aangenaam aangedaan, opgewonden, van vreugd vervuld, vroolijk en verheugd. Hij stond van zijne zitplaats op en na den Bodhisattwa te voet te zijn gevallen, sprak hij deze strophe: „Geloofd zijt gij door Indra en (al) de (andere) goden en door de wijzen geëerd zijt gij. U, den arts der gansche wereld, (loof en) prijs ook ik, o Heer!" Nu verschafte koning Çoeddhodana aan den ziener Asita met zijn zusterszoon Naradatta hun passend voedsel en na hun bedekking te hebben gegeven, wandelde hij om hen heen met toekeering van de rechterzijde. En de ziener Asita vertrok daarop door zijne tooverkracht door de lucht en keerde terug naar zijne kluizenaarswoning.

Hoe sober, eenvoudig en waar is het verhaal van Simeon, hoe opgesmukt en legendarisch dat van den Boeddha! Formeel en materieel bestaat tusschen deze verhalen zoo groot verschil, dat wie hier afhankelijkheid zoekt, van historische kritiek, zooals ik die versta, eenvoudig geen begrip heeft. Wie het verhaal van Simeon uit dat van Asita verklaart — hem beschuldig ik van onwil, om het verhaal van den vromen Simeon voor historie te houden en onwil is kleinzielig. Men tooie eenen dergelijken karaktertrek evenwel niet met den naam van wetenschappelijkheid! Het motief, dat een oude wijze een pas geboren kind van veel verwachting bezoekt en daaraan zijnen zegen geeft, is zóó gewoon en natuurlijk, dat wij daarvoor de verklaring niet ver behoeven te zoeken. Men bedenke daarbij wel, dat de Lalitawistara in de ons bekende redactie uit de tweede eeuw na Christus dagteekent, al geef ik toe, dat verschillende, daarin voorkomende stukken veel ouder zijn, tot welke oudere stukken ook het bezoek

Digitized by Google

van Asita aan den Bodhisattwa gebracht kan worden. Het Boeddhacarita van Açwaghosha evenwel, dat ook bij de vergelijking als bron pleegt aangehaald te worden, moet ± 200 na Chr. geschreven zijn en de inleidingen op de Dsjataka's zijn volgens bevoegden nog aanmerkelijk jonger. Zij worden zelfs gesteld in de 5e eeuw na Chr. Voor de vergelijking van het N. T. kunnen wij dus deze litteratuur buiten bespreking laten. De hypothese, door Seydel voorgedragen aangaande een Boeddhistisch evangelie, dat ook tot de bronnen der synoptici, bepaald van Lukas behoord zou hebben, is zoo gewaagd, dat ik in mijne „Geschiedenis van de Boeken des N. V." haar niet eens de eer der vermelding heb waardig gekeurd. Historische gegevens van betrekking tusschen Christendom en Boeddhisme hebben wij eerst uit de 3e eeuw na Christus, en van een onbewuste inwerking van Boeddhistische gegevens is mij na eene studie van het oudste Christendom gedurende een twintigtal jaren niets gebleken.

Nauwe betrekking, ja wederzijdsche inwerking heeft men ook aangewezen tusschen den godsdienst van Mithras en den Christelijken godsdienst, waarop ik thans uwe aandacht vestigen wil. In den laatsten tijd is het vooral F. Cumont, een Belgisch geleerde geweest, die op de beteekenis van den Mithrasdienst of het Mithriacisme heeft gewezen. Deze eeredienst heeft zich zoo uitgebreid in de eerste eeuwen na Chr., dat hij een krachtige concurrent van het Christendom dreigde te worden. Eerst toen het Christendom staatsgodsdienst werd, heeft de Mithrasdienst van lieverlede zijne beteekenis verloren. Ik zeg met nadruk van lieverlede, want nog langen tijd bleven zelfs Christenen aan den dienst van Mithras getrouw en aanbaden den sol invictus, gelijk Mithras genoemd werd. Op 25 December werd de geboorte van Mithras herdacht. In den loop der vierde eeuw werd de herdenking van Christus' geboorte

Digitized by Google

van 6 Januari op 25 December gesteld, waarschijnlijk met de bedoeling, daardoor aan den Mithrasdienst afbreuk te doen en aan den heidenschen feestdag eene Christelijke kleur te geven, zooals men ook deed met het St. Nicolaasfeest. Laat mij u eerst mogen zeggen, wie Mithras was en waar zijn eeredienst verbreid werd. Bij de Iraniërs was hij oorspronkelijk de God van het hemelsch licht, die bij de godsdienstige hervorming van Zoroaster evenals de andere Perzische natuurgoden ten gevolge van diens dualisme eenigermate van zijne majesteit en heerlijkheid beroofd werd. Bij het volk evenwel bleef men aan hem ten zeerste gehecht. In den tijd der Achaemeniden, vooral onder Artaxerxes Mnemon (402—365 vóór Chr.), komt de oude lichtgod als heer der legerscharen voor en verkrijgt eene algemeene erkenning. De Mithrasdienst vereenigde zich met de Babylonische vereering van de sterren en in dezen gemengden vorm drong hij na de overwinning van Alexander den Groote tot geheel Voor-Azië door. In tal van namen komt Mithras voor als b.v. bij Mithridates van Pontus, den vijand der Romeinen. De Romeinen werden met den Mithrasdienst waarschijnlijk bekend in Cilicië, waar Mithras vooral te Tarsus veelvuldig vereerd werd. Ongeveer gelijk met den Joodschen godsdienst kwam het Mithriacisme zijne intrede te Rome doen in 63 vóór Chr. Vandaar breidde het zich door de soldaten, door de uit het Oosten geïmporteerde slaven en kooplieden over de toenmaals bekende wereld, uitgezonderd over Griekenland uit. Eerst kreeg deze eeredienst aanhang bij de laagste standen, maar later ook bij hoogere, zelfs bij de hoogste. Nero liet zich — zooals wij ook nog straks zullen zien — door den koning der Armeniërs Tiridates als eene emanatie van Mithras vereeren en meer en meer drong bij de Romeinsche keizers de overtuiging door, dat de band met de godheid, waaraan zij het zinnebeeld van de kroon met stralen ontleenden, aan het keizerschap grooten luister zou bijzetten. Com-

Digitized by Google

modus (van 180—192 na Chr.) liet zich zelfs in de mysteriën van Mithras inwijden. In de 3e en 4e eeuw vereerden de Romeinsche keizers Mithras. Zelfs van Constantijn den Groote wordt dit verhaald, van wien munten bewaard zijn met het opschrift „Soli Deo Invicto" of „Soli Invicto Comiti". Slechts kort was de glanstijd van het Mithriacisme onder Juliaan den afvallige. Daarna ging zijne heerlijkheid teniet, ja openbaarde zich vijandschap bij de Christenen tegen de vereerders van Mithras, aan wie zij de schuld gaven van de vervolging der Christenen onder Diocletianus. In het Manicheïsme vinden wij nog sporen van de oude vereering van Mithras.

In den tijd der Romeinsche keizers was de Mithrasdienst eene soort pantheïsme, dat sporen van invloed vertoonde van de Babylonische planetenleer en de Grieksche wijsbegeerte, vooral die van de Stoa. Oorspronkelijk was in het Mithriacisme niet Mithras de hoofdgod, maar Zrwan Akarana, de vader van Ormuzd en Ahriman, het hoogste eeuwige, onkenbare wezen, welks naam onuitsprekelijk is. De Grieken zagen in hem de verpersoonlijking van tijd en eeuwigheid en van de oneindigheid der wereld. Hij heeft de sleutels, waarmede hij de poorten des hemels opende, waardoor de zon uit- en ingaat en waardoor ook de zielen naar de aarde afdalen en tot den hemel opstijgen. Hij is de hemelsche deurwachter gelijk Petrus bij de Roomschen. Mithras nu is de middelaar tusschen hemel en aarde, tusschen den onkenbaren, hoog verheven God en het op aarde levende menschelijke geslacht. Hij is de Logos der Christenen. Hij beschermt de waarheid, het goede, al wat rein is, en is de vijand van alle leugen en bedrog, van Ahriman en zijn rijk der hel. Aan den oever eener rivier — zoo maakt men uit de voorstellingen der basreliefs op — onder de schaduw van eenen heiligen boom, werd het goddelijk kind op wonderbare wijze uit eene rots geboren, waarom hij de uit de rots geborene of Petrogenes heet. Herders zagen het

Digitized by Google

wonder, aanbaden het kind en gaven het de eerstelingen van hunne kudde en hunnen oogst. Mithras groeide vlug en flink op, sneed met rappe hand de vruchten van eenen vijgeboom en bekleedde zich met de bladeren daarvan. Dit alles geschiedde nog, voordat er menschen waren, de herders natuurlijk uitgezonderd. Nu vangt voor Mithras de worstelstrijd aan. Hij bestrijdt den zonnegod, dien hij overwint. Daarop sluit hij met den overwonnene, wien hij de kroon met stralen op het hoofd zet, een verbond van vriendschap, en beiden ondersteunen elkander van nu af wederzijds. De gewichtigste strijd is de kamp van Mithras met den stier, het eerste levende wezen, dat Ormuzd geschapen heeft. Mithras vangt het dier, grijpt het bij de hoornen en springt op zijnen rug. Nadat de stier ontkomen is, zendt Helios aan Mithras zijnen raaf met den eisch, den stier te dooden. Hoewel tegen zijnen zin offert Mithras den stier, dien hij thans weder gevangen heeft, in het hol. Een wonder geschiedde. Uit het lichaam van het stervende dier ontstaan alle heilzame kruiden en planten. Uit zijnen staart komen de aren te voorschijn, uit zijn bloed een wijnstok, waaruit de wijn voor den heiligen maaltijd der mysteriën bereid wordt. Tevergeefs zendt de booze geest onreine dieren als schorpioenen, mieren en slangen, om de bron des levens te vergiftigen. Uit het zaad van den stier komen alle nuttige dieren te voorschijn. Uit den dood ontstaat het leven.

Intusschen was het eerste menschenpaar geschapen, dat nu Mithras tegen de aanvallen van Ahriman beschermde. Deze brengt over de aarde droogte, maar Mithras schiet zijnen pijl tegen eene rots, waaruit dientengevolge eene bron voortvloeit. Ahriman wil de aarde door eenen zondvloed ontvolken, maar op Goddelijken raad bouwt een mensch eene ark, waarin hij zichzelven met de zijnen en zijn vee redt. Ahriman verwoest de wereld door vuur, zoodat alle stallen verbranden. Maar de schepselen van Ormuzd ontkomen

Digitized by Google

met de hulp van Mithras ook aan dit gevaar. Mithras heeft thans zijne aardsche roeping vervuld. Met Helios houdt hij eenen laatsten maaltijd, waarbij brood en wijn genoten worden. Dan vaart hij met hem op eenen zonnewagen ten hemel, om voortaan bij de anderen onsterfelijk te wonen en vandaaruit de geloovigen te beschermen.

Dat er parallelen bestaan tusschen den dienst van Mithras en het Christendom, is luce clarius. Mithras herinnert aan de beteekenis van Christus als middelaar, in zoover ook hij middelaar is tusschen hemel en aarde, God en menschheid. Ook bij Mithras brengt de aardsche loopbaan hemzelven moeite en strijd, maar aan de menschheid heil en zegen. Zijn leven geeft eenen voortdurenden kamp van het goede tegen het kwade te kennen. In de voorstelling, dat Mithras uit eenen steen geboren zou zijn, ziet reeds Firmicus Maternus (4e eeuw na Chr.) eene nabootsing van de voorstelling, dat Christus met eenen hoeksteen vergeleken wordt. Evenals bij Christus' geboorte verschijnen ook bij Mithras' geboorte herders, die in aanbidding nederknielen. De parallelie is treffend, maar ik houd ze voor toevallig en zie noch afhankelijkheid bij het Christendom aan den Mithrasdienst, noch bij den Mithrasdienst van het Christendom. Het verhaal van Mt. 2, dat de wijzen uit het Oosten komen, die sterrenwichelaars zijnde, eene ster van bijzonderen glans hadden aanschouwd, welke zij in verband brachten met de geboorte van eenen man van beteekenis, een goddelijk licht, werd nog in den jongsten tijd [1]) met den Mithrasdienst in verband gebracht. De magiërs — want zoo heetten de wijzen — zouden aanhangers van Mithras geweest zijn, wier priesters zich gaarne magiërs noemden, en de ster, welke zij zagen, zou op denzelfden eeredienst wijzen. Reeds dit laatste is willekeurig, want astrolatrie was in

1) A. Dieterich, Z f. d. neut. Wiss. 1902, S. 1—14.

Digitized by Google

het Oosten, gelijk in de oudheid in het algemeen, een bekend verschijnsel. Een der factoren, welke bij de historisch-genetische verklaring van dit verhaal zou moeten worden aangewend, zou zijn het bij Dio Cassius (63e boek, C. 1—7) te vinden verhaal van den tocht van Tiridates, die in 66 na Chr. met een groot en schitterend gevolg naar Rome kwam. Reeds te Napels ontmoette hij Nero en bad hem aan. Maar het hoogtepunt van het feest werd te Rome bereikt, toen het volk in zijne verschillende standen daar stond in witte toga's gekleed, met lauriertakken versierd en de soldaten zich daar rondom bevonden in de prachtigste uitrusting met blinkende wapenen. Nero verscheen op de markt in schitterend gewaad, door den senaat en de lijfwacht omringd, en Tiridates met zijn gevolg kwam tot hem, om hem te aanbidden. Hij noemde zich zijnen dienstknecht en sprak het uit, dat hij tot Nero kwam, zijnen God, om hem te aanbidden, evenals Mithras (*σὸς δὲ δοῦλός εἰμι καὶ ἦλθον τε πρός σε τὸν ἐμὸν θεὸν προσκυνήσων σε ὡς καὶ τὸν Μίθραν*). Zoo zag hij dan in Nero eene afschaduwing van Mithras. Dit verhaal heeft op de tijdgenooten eenen diepen indruk gemaakt. Plinius noemt (H. n. XXX, 16) Tiridates eenen magiër en degenen, die hij met zich voerde, eveneens magiërs. Uit het feit, dat ook de magiërs van Mt. 2 : 2 zeggen: *ἤλθομεν προσκυνῆσαι αὐτῷ*, maakt men op, dat in het verhaal van Mt. 2 de gedachte zou zijn uitgedrukt, dat Mithras zou buigen voor Christus als eene profetie van den lateren ondergang van den Mithrasdienst voor het Christendom. Het is wel eigenaardig gevonden, maar historisch niet juist. Indien het verhaal van Mt. 2 in de vierde eeuw ontstaan was, toen men den naderenden ondergang van den Mithrasdienst duidelijk bespeurde, zou ik er vrede mede hebben, maar in de laatste decenniën van de eerste eeuw, toen het evangelie van Mt. hoogst waarschijnlijk ontstond, had men van den ondergang van het Mithriacisme geen notie. Toen schitterde Mithras

Digitized by Google

in al zijn glorie en behaalde zijn eeredienst triomf op triomf. Overeenstemming, maar daarom nog geen afhankelijkheid zie ik in de gedachte, dat er een strijd is tusschen goede en kwade geesten, zoowel in den dienst van Mithras als bij Paulus. Christus — leert Paulus Kol. 2:15 — heeft bij zijnen kruisdood de overheden en machten, d. z. de engelenmachten, ontwapend, openlijk tentoongesteld en over hen gezegepraald. Ef. 6:12 schrijft hij, dat wij den strijd niet hebben tegen vleesch en bloed, maar tegen de overheden, de machten, de wereldbeheerschers dezer duisternis, tegen de booze geesten in de lucht, waarom men de gansche wapenrusting Gods moet aandoen. Zoowel het Mithriacisme als het Christendom beschouwt het leven der geloovigen als eenen strijd en leert, dat wanneer men wil zegevieren, men Gods woord of wet moet onderhouden. Naar heiligmaking moest men streven en volkomene reinheid was het hoogste ideaal, gelijk dat zoo treffend is uitgedrukt in het woord van Mt. 5:48 „Weest gij dan volmaakt, gelijk uw hemelsche Vader volmaakt is!" Ook deze overeenstemming verklaar ik niet uit afhankelijkheid bij den eenen van den anderen godsdienst, maar uit dezelfde behoeften der menschelijke ziel en uit het besef, dat zoowel de belijder van Mithras als de Christen geschapen is naar Gods beeld. Herhaalde wasschingen en reinigingen waren het middel, om de bevlekking van de ziel weg te nemen. Deze algemeen menschelijke symboliek treffen wij niet alleen in den Mithrasdienst en bij de Christenen, maar ook bij andere volken aan. Zij is de grondslag van onzen Christelijken doop. Wie volmaakt wilde zijn, moet zich van bepaalde voedingsmiddelen onthouden en zich op kuischheid toeleggen. Dit ascetisme vond men ook in Paulus' dagen en werd door hem bestreden. Eigenaardig is de waarde, die in de Ethiek van beide godsdiensten gehecht wordt aan de moraal van de daad, en hoe tegen een ziekelijk quiëtisme en mysticisme

Digitized by Google

wordt gewaarschuwd. Opmerking verdient, dat de geloovige volgens het Mithriacisme in den strijd, welken hij te strijden heeft, op den voortdurenden bijstand van Mithras rekenen kan. Nooit roept men zijne hulp tevergeefs in. Hij is de zekere haven, het anker des heils en komt den zwakken in hunne verzoeking te hulp. Onwillekeurig herinnert ons dit aan wat wij in den brief aan de Hebreërs van Christus als den medelijdenden Hoogepriester vinden. „Want daar Hij zelf verzocht is geworden door hetgeen hij geleden heeft, kan Hij hun, die verzocht worden, te hulp komen" (Hebr. 2 : 18). Mithras is als helper altoos waakzaam en op zijne hoede en uit iederen strijd keert hij als overwinnaar terug. Daarom heeft hij in het Perzisch den bijnaam Nabarzes evenals in het Grieksch en Latijn de epitheta ἀνίκητος, invictus, insuperabilis. Ik zal de beschouwingen van de Mithrasbelijders over het leven na dit leven zoowel van de vromen als van de goddeloozen niet in alle bijzonderheden volgen, omdat de punten van aanraking met het Christendom hier niet zoo talrijk zijn. Maar wel wil ik op den voorgrond stellen, dat beide godsdiensten gelooven aan een eeuwig leven, aan een eeuwig wèl en aan een eeuwig wee, aan de onsterfelijkheid der ziel en aan de opstanding des vleesches. Den hemel denkt de aanhanger van Mithras zich in zeven deelen verdeeld, waarvan elke sfeer aan eene planeet is toegedeeld. Ook het latere Jodendom nam zeven hemelen aan en Paulus eveneens, zooals o. a. blijkt, als hij 2 Kor. 12 : 2 spreekt van eenen mensch in Christus, d. i. van zichzelven, die in ecstatischen toestand verkeerend, opgevoerd is tot in den derden hemel. Over de hemelsche reis van de ziel, die op haren tocht door de zeven hemelen op elke planeet begeerlijkheden en hartstochten achterlaat, om dan, bevrijd van alle gebreken en zinlijke lusten, als een verheven wezen in het eeuwige licht den achtsten hemel te bereiken en eene eindelooze zaligheid te ge-

Digitized by Google

nieten, spreek ik niet verder, daar zij wel elders, maar niet in het N. T. punten van overeenstemming of aanraking heeft.

Naast de zedelijke kracht, die van het Mithriacisme en het Christelijk geloof uitging, vind ik ook parallelie in het op den voorgrond stellen van het geloof aan de alomtegenwoordigheid Gods. In het Mithriacisme is het geloof aan de alomtegenwoordigheid der goden pantheïstisch gedacht, in het Christendom is de alomtegenwoordigheid Gods zuiver monotheïstisch. De Christen zegt: In Hem leven wij, bewegen ons en zijn wij (Hand. 17 : 28). De aanhanger van Mithras daarentegen drukt zich zoo uit, dat hij in alle elementen den invloed en de macht der goden zag, in het vuur, waarmede hij zijne spijzen bereidde, in het water, waarmede hij zijnen dorst leschte, en dat hem reinigde, in de lucht, die hij inademde en in den dag, die hem verlichtte. In beide godsdiensten is aanhoudend aanleiding tot gebed en gemeenschapsoefening met God. De Christen gaat in zijne binnenkamer, sluit zijne deur en bidt tot den Vader, die in het verborgene ziet. De belijder van Mithras begeeft zich, als hij een ingewijde is, naar de heilige grot, die in de eenzaamheid van het woud verborgen is. De sterren, die aan den hemel flonkeren, de wind, die het loover der boomen beweegt, de bron of beek, die murmelt door het dal, zelfs de aarde, waarop de Mithrasbelijder zijne voeten zet, zijn goddelijk in zijne oogen. Zij wekken eene eerbiedige vreeze voor Hem, die in alles is

De μύστης of hij, die in de mysteriën ingewijd moet worden, doorliep zeven graden, waarbij hij de namen verkreeg van raaf (corax), verborgen (κρύφιος), soldaat (miles), leeuw (leo), Pers (Perses), zonnelooper (Ἡλιοδρόμος) en vader (pater). Oorspronkelijk zijn zij aanduidingen, dat men zich met de godheid, die in den vorm van dieren voorgesteld werd, vereenzelvigde. Wat hier ter zake doet, is dat de personen van de eerste drie graden dienaars heetten, nog niet tot de hoogste

Digitized by Google

mysteriën waren toegelaten en met de catechumenen uit de oude Christelijke kerk overeenkwamen. Van den vierden graad af werd men communicant. De leden, die bij gedeelten aan de leiding van een pater toevertrouwd waren, heetten fratres (broeders) of consacranei. Aan het hoofd van de patres stond een pater patratus. Bij iederen graad, tot welken men toegelaten werd, moest men eenen eed afleggen, sacramentum geheeten, waarbij men beloofde, de leer geheim te houden en zekere verplichtingen op zich te nemen. Zoo had men zeven sacramenten, evenals in de latere Roomsche kerk. Werd men miles of soldaat, dan reikte men den ingewijde op de spits van een degen eene krans toe, welke hij tegen zijnen schouder drukte met de belofte, geenen anderen krans meer te dragen, daar Mithras zijn eenige krans was (Tert. De corona 15). Men moest zich aan verschillende huiveringwekkende plechtigheden onderwerpen, kastijdingen, geeselingen, vuur- en waterproeven, om te geraken tot eene soort van Stoïcijnsche gevoelloosheid of apathie. Wat ons evenwel wederom aan het oude Christendom herinnert, is dat men den neophyten verschillende wasschingen voorschreef, eene soort doop of lavacrum, die bestemd was, de geloovigen van zedelijke bevlekking te reinigen. Deze doop kon in eene besprenging met wijwater of in een wezenlijk bad bestaan evenals bij den eeredienst van Isis. Tertullianus vergelijkt ook de confirmatio zijner geloofsgenooten met de ceremonie, waarbij men den soldaten een teeken op het voorhoofd gaf. Dat teeken evenwel bestond niet in eene zalving zooals bij de Christelijke liturgie, maar in een met een gloeiend ijzer ingebrand merkteeken, soortgelijk aan wat men den recruten in het leger gaf, voordat zij tot den eed toegelaten werden. Waarschijnlijk is het in den Mithrasdienst eene navolging van het teeken, dat Mithras bij zijnen bond met Helios aan dezen gegeven had. Men ziet ten minste op sommige voorstellingen, hoe Mithras den voor hem nederge-

Digitized by Google

knielden god de hand op het hoofd legt. De sterkste overeenkomst tusschen het Mithriacisme en het Christendom hebben sommigen meenen op te merken in den gewijden maaltijd of het heilig avondmaal. Men gaf den μύστης een brood en eenen met water gevulden beker, waarover de priester de heilige formules uitsprak. Bij het water werd later wijn gevoegd. Zooals bij de Christenen alleen de gedoopten tot het heilig avondmaal werden toegelaten, zoo bij de ingewijden alleen zij, die den graad van leeraar hadden bereikt. Op een merkwaardig basrelief wordt ons dit maal aanschouwelijk voorgesteld. [1]) Eigenaardig is het punt van overeenkomst met het Christendom ook hierin, dat het avondmaal de herinnering is aan den maaltijd, welken Mithras met de zon gehouden had vóór zijn hemelvaart. Behalve dat het een gedachtenismaaltijd was, verwachtte men van dezen mystischen maaltijd, vooral van het genot van den geheiligden wijn bovennatuurlijke werkingen. Men verkreeg daardoor lichamelijke en geestelijke kracht en werd gesterkt in zijnen strijd tegen de booze geesten, ja men verkreeg daardoor eene zalige onsterfelijkheid, zooals Ignatius in den brief aan de Efeziërs (20:2) het avondmaalsbrood noemt een geneesmiddel der onsterfelijkheid en een tegengif om niet te sterven (φάρμακον ἀθανασίας, ἀντίδοτος τοῦ μὴ ἀποθανεῖν). Justinus (Apol. I, 66) en Tertullianus (De praescr. haer. 40) maken het zich met deze overeenkomst zeer druk en zien daarin het werk van den duivel, die bij den Mithrasdienst navolging van Christelijke gewoonten deed ontstaan, om de Christenen te verleiden. Ik hecht aan deze overeenkomst niet veel. Gaarne wil ik er wel op wijzen, maar welk een verschil in gemoedsstemming moet bestaan hebben tusschen den vromen Christen, die avondmaal gevierd heeft, en den belijder van Mithras, die in de mysteriën ingewijd was. Wanneer op zijne verbeelding was gewerkt en hij

1) Zie F. Cumont, Die Mysterien des Mithra, 1903, fig. 6 Tafel II.

Digitized by Google

in het halfdonker in eene mystieke stemming was gebracht, sprak hij met de ingewijden van Apulejus (Metam. XI, 23 fin.): „Ik ben door de poorten des doods gegaan, heb den drempel van Proserpina overschreden, en nadat ik door alle elementen gegaan was keerde ik tot de aarde terug. Midden in den nacht heb ik de zon in helderen glans zien stralen. Ik naderde de goden van de onderwereld en van boven en heb ze aangebeden van aangezicht tot aangezicht". De Christen evenwel, die de teekenen van brood en beker ontvangen heeft, versterkt is in zijn geloof en van de unio mystica geniet, drukt zich geheel anders uit. Toto coelo distant. Wel erken ik de groote overeenkomst tusschen de liturgie van het Mithriacisme en die van de zich later ontwikkelende Roomsch-Katholieke kerk. Het geheele ceremonieel werd in iederen tempel geleid door eenen priester, die den titel sacerdos of antistes voerde. De priesterschap vormde eene soort hierarchie met eenen pontifex maximus aan het hoofd, die slechts eenmaal mocht huwen. Tertullianus verhaalt ook l. l., dat de aanhangers van den Perzischen god evenals de Christenen hunne virgines en hunne asceten of continentes hebben. Dit laatste is daarom des te opmerkelijker, omdat het niet overeenkomt met den geest van Zoroaster, aan het coelibaat eenige verdienste toe te kennen.

Behalve dat de priester moest toezien, dat het vuur op het altaar niet uitdoofde, moest hij driemaal per dag tot de zon bidden, des morgens, des middags en bij de avondschemering, zooals men volgens de Leer der twaalf apostelen, het oudste Christelijke liturgische geschrift uit de 1e helft der 2e eeuw, dagelijks driemaal het Onze Vader moest bidden. Omdat Mithras evenals Christus als de middelaar en het licht der wereld aangeduid werd, behoeven wij ons niet te verwonderen, dat de verwarring zoo groot werd, dat volgens Eusebius van Alexandrië (Oratio περὶ ἀστρονόμων, ed. Thilo, 1834, p. 18) ook onder de Christenen aanbidders van de zon

Digitized by Google

waren. Augustinus moest de gelijkstelling van Christus en de zon hiermede bestrijden, dat de zon niet zelve Christus was, maar door Hem was geschapen (Tract. 34, 2). Het samenvallen van de geboortedagen van Mithras en Jezus op 25 December trachtte men later zóó te verklaren, dat Jezus de ware invictus was, die den dood overwonnen had. Gelijk de aanhangers van Mithras hunne vreugde over de geboorte van hunnen god door het aansteken van lichten te kennen gaven, werd te Jeruzalem op het Epiphaniënfeest, het oorspronkelijk Kerstfeest, in de vierde eeuw eene godsdienstoefening met lichten, een lucernare of λυχνικόν gehouden. [1]) Ik zou zeggen: Zeer natuurlijk, daar licht voor het menschelijk gevoel een symbool van blijdschap en opgewekte stemming is. Beide godsdiensten vieren den Zondag als den heiligen dag der week. Ik zie evenwel hierin geen navolging, zooals men wel eens beweerd heeft. Vooreerst staat de viering van den Zondag bij de Christenen reeds zeer vroeg vast. Reeds in het N. T. vinden wij daarvan de onmiskenbare sporen. Daarenboven is de oorsprong der viering zeer verschillend. Daar Mithras de god des lichts was, werd de dag der zon hem gewijd. Christus daarentegen stierf op Vrijdag en stond des Zondags op uit zijn graf. Vandaar de Christelijke herdenking van den eersten dag der week. Ook hierin kunnen de beide godsdiensten naast elkander gesteld worden, dat zij voor de propaganda zich niet tot de ontwikkelden en beschaafden, maar tot de eenvoudigen wendden. Zij hadden in den zendingsarbeid zulk een goeden uitslag, dat zoowel de aanhangers van Mithras als de Christenen het woord van Tertullianus konden overnemen: „Hesterni sumus et vestra omnia implevimus". Wanneer men het getal gedenkteekenen nagaat, dat de eeredienst van Mithras heeft nagelaten, kan men vragen, of zij ten tijde van de Severi niet talrijker geweest zijn dan de Christenen. Met het

1) Vgl. H. Usener, Religionsgesch. Untersuchungen 1889, I, S. 209.

Digitized by Google

oog op de grootte der spelonken of grotten, waar men samenkwam, waarvan de belangrijkste ons bewaarde is het Mithraeum van S. Clemente te Rome, waren de locale gemeenten niet grooter dan circa 100 personen. Zij vormden eene soort van zedelijke lichamen, hadden iets wat aan eenen kerkeraad (decuriones) deed denken met bestuurders of curatores. Verder bezaten zij defensores, die de belangen der gemeenten voor den rechter hadden te verdedigen en patroni, die de geheel van vrijwillige bijdragen levende gemeenten geldelijk ondersteunden. Wanneer ik nu nog herinner, dat de leden elkander broeders noemden, dan begrijpt gij, dat het naast elkander stellen van Christendom en Mithriacisme ook in dezen recht van bestaan heeft.

A. Dieterich heeft onder de Parijsche tooverpapyri eene z.g. Mithras-liturgie ontdekt, welke hij in 1903 heeft uitgegeven (Eine Mithras-liturgie, 1903). Zij doet zich voor als eene openbaring van Mithras en moet in eene grot zijn ten uitvoer gebracht. De μύστης of ingewijde meent door de zeven symbolische hemelpoorten te stijgen en spreekt bij elk daarvan een gebed uit, totdat hij in den hemel zelven is aangekomen en in ecstase den God aanschouwt. Opmerkelijk is hier de mystieke eenheid der geloovigen met de godheid, het in haar zijn en blijven, de unio mystica, verder het kindschap Gods. Tusschen Mithras en Helios bestaat eene verhouding van vader en zoon, zoodat Helios nu eens als de eengeboren zoon van Mithras voorkomt, dan weder in goddelijke eenheid met hem als de groote god Helios Mithras aangeduid wordt. Evenals Helios de eerste ingewijde is, dien Mithras in zijne gemeenschap opneemt, is Mithras de vader zijner geloovigen en ingewijden of neophyten. Dit vindt zijne analogie bij de Christenen in de verhouding van den Zoon tot den Vader en van de geloovigen tot God. Eigenaardig is bij beiden de gedachte aan de wedergeboorte, zooals ook symbolische vormen van vele natuurvolken

Digitized by Google

op dezelfde gedachte wijzen. De oude mensch sterft en de nieuwe komt in zijne plaats. Met de wedergeboorte verbindt zich het geven van eenen nieuwen naam. De heilige dag, waarop de nieuwe geboorte plaats heeft, heet de natalis sacer van de neophyten. Deze wedergeboorte sluit zich aan het sterven en opstaan van eene bepaalde godheid aan. Bij vele volken der oudheid vindt men eenen god, die sterft en opstaat, die nedergedaald is in het doodenrijk en weder opgevaren ten hemel, een leidsman en voorbeeld van de geloovigen. Zoo werd b.v. bij het lentefeest van den Syrischen god Attis allereerst zijn dood beklaagd en verder op den derden dag zijne opstanding blijde verkondigd. In de mysteriën van Mithras is die gedachte van wedergeboorte zinnebeeldig in het stieroffer aangewezen. De ingewijden noemen zich „in aeternum renati". Bij de beschouwing van deze dingen evenwel wachte men zich voor de noodige overdrijving! Ik las ergens, [1]) dat de centrale beteekenis, welke de wedergeboorte in het N. T. bij Paulus en Johannus inneemt, daarom zóó opmerkelijk is, omdat bij de Joden, ja bij de Semieten in het algemeen, het beeld van dood en wedergeboorte geheel ontbreekt. Ik zie kans, om de idee van de wedergeboorte van Joh. 3 en van Paulus uit het Oude Testament te verklaren en heb den Mithrasdienst daarvoor niet noodig. Toen Jezus, tot Nicodemus over de wedergeboorte sprekend, zijne verwondering te kennen gaf, dat hij, een leeraar in Israel zijnde, deze dingen niet wist, bedoelde hij toch zeker, dat Nicodemus met het O. T. goed bekend moest zijn en niet met de liturgie van Mithras of met de geschiedenis der godsdiensten in het algemeen. Wat er waars en edels in het Mithriacisme was, werd ook in het oude Christendom gevonden. Ik beweer evenwel niet, dat het Christendom dit van het Mithriacisme heeft geleerd. Mithras heeft in den strijd met het Christendom het onderspit gedolven en is volgens de legende,

1) W. Nestle, Protestantenblatt van 28 Nov. 1908, S. 385.

Digitized by Google

nadat hij de Phrygische muts afgelegd had, een vrome krijgsman geworden, die het tot den rang van comes heeft gebracht en later den naam van St. Georg heeft gedragen.

In den allerjongsten tijd heeft men in het N. T. ook den invloed zoeken te bespeuren van de Egyptische z.g. Hermetische litteratuur of die van Hermes, geheimschriften uit de laatste eeuw vóór en de eerste eeuw na Chr., waarin allerlei bespiegelingen over medische, astronomische en theologische vraagstukken gevonden worden, die voor de dieper ingewijden door Hermes werden medegedeeld, eene soort gnostische litteratuur. De Hermes van de Grieken is hier de Thot der Egyptenaren. Zooals de oorspronkelijke Isisdienst zich ver buiten de landpalen van Egypte verbreidde, namen ook de Egyptische wijzen of Grieksche priesters bepaald Hellenistische philosophie over. Zoo ontstond er eene pantheïstisch-mystische Theologie met eigenaardige kosmogonische voorstellingen. O. a. ook uit de daarbij behoorende toover-papyri blijkt, hoe tooverformules in naam van verschillende goden, zelfs van Jahwe of Jezus werden uitgesproken. Het komt mij voor, dat in de Hermetische litteratuur ook van het N. T. gebruik gemaakt is. Waarheid is, dat de Logosleer van het vierde evangelie overeenkomst heeft met bespiegelingen over den λόγος θεοῦ bij Hermes, maar er is ook verschil. De λόγος θεοῦ is in de Hermetische litteratuur, genaamd Poimandres (zie ed. R. Reitzenstein, 1904, S. 45), het goddelijk zaad, dat de βουλὴ θεοῦ in zich tot eene zichtbare wereld vormt, of waardoor zij tot eene zichtbare wereld wordt. Wat in den mensch hoort en ziet, is de λόγος θεοῦ. Hij is onafscheidelijk met God zelven, den νοῦς verbonden. Hunne vereeniging is het leven en de geheele wereld is bezield. Naast den λόγος en den νοῦς komt als derde de βουλὴ θεοῦ, die slechts daarom tegelijk φύσις en γένεσις kan zijn, omdat God

Digitized by Google

zelf de wereld is. Begrippen als Logos, leven, licht, volheid (πλήρωμα), de beelden van den goeden herder en van den waren wijnstok komen in de genoemde litteratuur en bij Johannes voor. Maar ik neem niet, zooals b.v. Reitzenstein wil, de afhankelijkheid aan bij het N. T. Erkent zelfs niet Reitzenstein, die blijkens zijne twee geschriften „Zwei religionsgeschichtlichen Fragen", 1901, en Poimandres, 1904, een der beste kenners op dit gebied is, dat deze geschriften in de 1e eeuw na Christus ontstaan kunnen zijn? Het komt mij voor, dat zij eer later dan vroeger gesteld moeten worden. Zoo doende evenwel wordt de afhankelijkheid van het N. T. zeer weinig waarschijnlijk. Op verdere bijzonderheden ga ik niet in, als b.v. dat men zelfs invloed van de Hermetische geschriften op het gesprek van Jezus met Nicodemus en met de Samaritaansche vrouw en in het bekende misverstand in het vierde evangelie gezien heeft. [1]) Wie te veel bewijst, bewijst niets. Het laatste geldt ook van de bewering, [2]) dat Johannes in zijnen proloog over de vleeschwording des Woords afhankelijk zou zijn van de voorstellingen der Hindoes betreffende de Awatara's, d. z. de nederdalingen van den god Wishnoe, al erken ik de overeenstemming hierin, dat ook de nederdaling van Wishnoe een zuiver ethisch en verheven doel heeft, om nl. het heil der menschen door eene verlossing op ethisch gebied te bevorderen.

Meer dan de laatst genoemde opmerkingen hebben de studiën van W. Heitmüller de aandacht getrokken „Im Namen Jesu", 1903, en „Taufe und Abendmahl bei Paulus", 1903. In het eerste tracht hij aan te toonen, dat zoowel in het N. T. als in de verdere oud-Christelijke litteratuur van den naam Jezus zoowel bij den doop als bij het gebed een magisch gebruik werd gemaakt, alsof van den naam als zoodanig eene zede-

1) Poimandres, ed. Reitzenstein, S. 246, 247.

2) J. Grill, Untersuchungen über die Entstehung des vierten Evangeliums, 1902, S. 347.

Digitized by Google

lijke kracht uitging, wat hij dan door tal van parallelen uit de geschiedenis der godsdiensten zoekt te staven. In het tweede beperkt Heitmüller zijn onderwerp en staat, zooals de titel duidelijk zegt, alleen bij den doop en het avondmaal volgens het Paulinisch leerbebegrip stil. Niet Jezus zou van doop en avondmaal eene magische opvatting gehad hebben, maar wel Paulus. Een onnatuurlijke nadruk wordt gelegd op de m. i. zuiver ethisch te verstane gedachte, dat wij bij den doop met den gestorven en opgestanen Christus in betrekking worden gebracht, en verder op de bekende plaats van 1 Kor. 15:29, waar Paulus spreekt van personen, die zich voor de dooden lieten doopen, alsof die doop als opus operatum aan de gestorvenen ten goede zou komen. Paulus evenwel neemt dit bijgeloof niet over, maar stelt zich voor een oogenblik op het standpunt dergenen, die zulks deden. Hij vraagt, lettend op eene voor ons gevoel vreemde en uit het apostolisch tijdvak verder niet bekende gewoonte, wat die doop beteekent, indien Christus niet opgewekt is. Hij bestrijdt zijne tegenstanders met hunne eigene wapenen en beroept zich hier op hun bijgeloof. Ook als Paulus 1 Kor. 11:30 in verband met het misbruik, dat van de liefdemaaltijden gemaakt werd, waardoor men zich een oordeel at en dronk, gewaagt van vele zieken en sterfgevallen in de gemeente, is dit geen magische voorstelling van het avondmaal. De apostel beschouwt de ziekte en sterfgevallen niet als een gevolg van de spijs en drank, maar als een oordeel Gods, dat kwam over de zonden der gemeente. Neen! wij vinden niet, wat wij in de geschiedenis der godsdiensten zoo vaak aantreffen, bij Paulus de gedachte, dat door het eten en drinken van brood en beker eene vereeniging met de godheid zou ontstaan, en dat men door het gebruik van vleesch en bloed van het offer het leven van de godheid deelachtig zou worden. Het eten en drinken is bij Paulus slechts symbool, geen eten en drinken in den eigen-

Digitized by Google

lijken zin des woords en van een offer is in het avondmaal geen sprake. De deelnemers aan het avondmaal mogen zijn ἐν Χριστῷ, dit is niet de toestand van de βακχεύοντες van Dionysos, die ἔνθεοι waren. Ik zal niet alle parallelen vermelden, die Heitmüller bij het avondmaal ter sprake brengt, maar slechts een paar. De eerste, die hij vermeldt, is deze. Van de Azteken, den betrekkelijk hoog beschaafden stam der Mexicanen, wordt eene eigenaardige gewoonte van menschenoffers vermeld. Krijgsgevangenen, die voor het offer uitgekozen waren, verkregen den naam van de godheid, droegen hunne kleederen, werden eenen tijd lang van velerlei attributen voorzien en geëerd op eene wijze, waarop men anders de godheid vereerde, totdat zij op den feestdag geslacht en verteerd werden. Tweede parallel. Bij eenen stam der Bedouïnen op het schiereiland van den Sinaï — zoo verhaalt ons Nilus — bestond eene gewoonte van offeren, die wij als den oudsten vorm van het dieroffer hebben te beschouwen. Bij het licht van de morgenster liep de stam onder gezang rondom den op het altaar vastgebonden kameel. Bij de laatste tonen van het gezang werd aan het offerdier de eerste wond toegebracht. Het daaruit stroomende bloed werd gedronken en het nog bloedige vleesch rauw geheel opgegeten. Met den besten wil begrijp ik niet, hoe iemand dergelijke gewoonten en het avondmaal naast elkander kan stellen. Hebben wij hier waarlijk „die Vorstellungswelt des Herrnmahls in primitivster Form und deshalb in durchsichtiger Gestalt" [1]? Mij dunkt, eene dergelijke bewering getuigt niet van fijn godsdienstig gevoel en takt. Wanneer de geschiedenis der godsdiensten geen grooteren dienst aan de Theologie kan bewijzen, dan welken wij hier vinden, zou de beoefening daarvan niet van hoog gewicht zijn.

---

1) Zoo W. Heitmüller, Taufe und Abendmahl bei Paulus, 1903, S. 42.

Digitized by Google

Mijn resultaat is, dat de inwerking van vreemde godsdiensten op het oudste Christendom niet van hooge beteekenis is te achten. Wie dat Christendom wil verklaren, kan volstaan met het Oude Testament, het latere Jodendom en de Hellenistische philosophie. Hij bewandele dus den ouden en beproefd bevonden weg! Maar bovenal late hij het volle licht vallen op den persoon van Jezus Christus, die de schepper of liever het middelpunt van de religie is, welke zich naar Hem noemt. Is zelfs de historie in het algemeen niet te verstaan zonder de beteekenis van de verhevene persoonlijkheden, die den stoot gaven tot eene eeuwige beweging en niet eenvoudig als producten van hunnen tijd zijn te verklaren, hoeveel te meer geldt dit van de gewijde geschiedenis of van het ontstaan van het oudste Christendom met het oog op den persoon van Christus. Hij is voor ons de eengeboren Zoon des Vaders, die des Vaders wezen ons heeft verklaard. Stel het Christendom gerust naast andere godsdiensten! Wat daarin edel en goddelijk is, heeft ook het Christendom en het heeft nog zooveel meer. Het Christendom erkent het probleem van de zonde en predikt verzoening van den zondaar met God. Stel den Christus gerust naast den Boeddha of wien ook! Hij zal zich boven hen verheffen, zooals b.v. in de Jungfrauketen de Jungfrau zelve in hare maagdelijke schoonheid ver boven hare omgeving uitsteekt. Het ὁρᾶν of zien van den Zoon des menschen wordt een θεωρεῖν, eene aanschouwing der bewondering, en het θεωρεῖν eindigt in de προσκύνησις of de aanbidding. Sol Justitiae illustra nos! Met deze bede wil ik besluiten.

Utrecht, Maart 1905. J. M. S. Baljon.

Digitized by Google

Boekaankondigingen.

Bijbel-studiën door Dr. E. H. Van Leeuwen, Oud-Hoogleeraar. Utrecht, H. de Vroede, 1904.

Prof. Van Leeuwen behandelt hier de volgende onderwerpen: 1) Gods Vaderschap en het kindschap der geloovigen; 2) „Onze Vader, die in de hemelen zijt"; 3) Jezus' voorbeeld; 4) Joh. XIX : 35; 5) De mensch; 6) Hebr. IV : 12. M. i. zijn de vier eerste studiën wel de belangrijksten. De *eerste* leert, dat de benaming Vader van God noch in O., noch in N. T. de aanduiding is van een natuur-betrekking tusschen God en mensch, maar altijd van een genade of verbondsbetrekking, evenals wederkeerig de uitdrukking „kind", „kinderen Gods". In het O. T. heet Israël, krachtens de vrije daad der verkiezende liefde Gods, „Zoon" en „eerstgeboren Zoon" van Jehovah en deze Israëls „Vader". In het N. T. is de nationale beperking weggenomen en ieder geloovige, individueel, krachtens zijn geloofsgemeenschap met Christus, kind van God, en is God de Vader van elk Zijner kinderen. Paulus heeft deze specialiseering van het O. T.ische collectivum juridisch uitgedrukt in de *υἱοθεσία*, Johannes in de daarnaast staande uitdrukking *τέκνα θεοῦ*, omdat hij het kindschap der geloovigen in onmiddellijk verband brengt met het *γεννηθῆναι ἐκ τοῦ θεοῦ*. De Vadernaam voor God en het correlarium *υἱός* bij Jezus is derhalve niet

Digitized by Google

iets nieuws; veeleer bestaat het nieuwe hierin, dat Hij het feit van de *υἱότης* uit de uiterlijke gemeenschap overbrengt in de sfeer van het individueele en geestelijke. De enkele mensch is *υἱὸς θεοῦ*, niet omdat hij lid is van een volk, maar omdat hij, als deelgenoot van het Godsrijk, in persoonlijke betrekking staat tot God als zijn Vader (blz. 19). Prof. Van Leeuwen wijst dan ook, m. i. terecht, zoowel de consequentie van Baur—God, de Vader van alle menschen, dus alle menschen kinderen Gods — als het dualisme van Doedes e. a.—God, de Vader van de menschen, maar alleen de geloovigen kinderen Gods — af. Dat Gods zorgende Voorzienigheid zich over alle menschen uitstrekt, beteekent nog niet dat God daarom door Jezus „Vader" genoemd wordt. Die opvatting in de populaire exegese is afkomstig uit de Stoïsche en Platonische philosophie (Wittichen).

Ik geloof niet dat hiertegen veel kan worden ingebracht. De vraag of God de Vader is van alle menschen en dus of alle menschen kinderen Gods zijn, is door Jezus niet opzettelijk gesteld. Jezus heeft nooit een bepaling gegeven van de betrekking, waarin de mensch buiten de theocratie tot God staat. Zijn onderwijs was uitsluitend bestemd voor rijksgenooten en voor een zoodanige bepaling te spontaan. Jezus sprak van God, die en zooals Hij zich aan Israël had geopenbaard. De O. T.ische Godsnamen keeren in het Nieuwe Testament terug, soms zelfs onvertaald (Jac. V : 4), ook de Vadernaam, maar terwijl deze in het O. T. sporadisch is, is hij in het N. T. constant, de samenvatting van de intensieve realiteit van Gods wezen in betrekking tot de geloovigen. Echter is de quaestie met het door Prof. Van Leeuwen aangevoerde niet geheel af. Zij heeft nog een andere zijde. De tegenstelling is niet alleen O. T., N. T., maar ook N. T., h. i. c. de Evangeliën, én het Jodendom. Wij weten hoe essentieel het verschil was tusschen den Heer en Zijne tijdgenooten, ook op dit punt. Zijn God was geen God des begrips maar een

Digitized by Google

God der ervaring. Hij predikte geen transcendente abstractie, niet slechts een „Voorzienigheid", maar een hyperkosmische, immanente realiteit, wiens trouw ook het kleinste omvat. Zijn God was niet, deistisch, een God van verre, maar een God van nabij, de God der natuur en der geschiedenis, de God der volkeren, Zijn Vader en de Vader der geloovigen. Dientengevolge was ook de levensstemming Zijner discipelen een andere dan die der Joden. Hun leven was geen leven van bange vrees als van een schuldige voor zijn rechter of van een onderdaan voor zijn koning, maar een leven van blijde gewisheid. De schuldigen zijn vrij gekochten, de onderdanen kinderen geworden. I. é. w. het nieuwe komt eerst dan volkomen uit, wanneer wij het Vaderschap Gods bij Jezus vergelijken met de Godsidee der Joden.

Niet zoo goed kan ik mij vereenigen met het resultaat van de *tweede* studie. Zij sluit zich aan bij de eerste en betreft het afwisselend gebruik van „hemelen" en „hemel", o. a. in het Onze Vader. In het algemeen is het onderscheid bij de Synoptici ijl. Matth. V, 12 heeft het meervoud, maar het correspondeerende Mark. X, 21 het enkelvoud. Zoo ook Matth. XXII, 30 en Mark. XII, 25. Mattheüs heeft meer het meervoud, Markus veel minder, Johannes in het geheel niet. Is het dan waarschijnlijk, dat de Synoptici in het afwisselend gebruik van meervoud en enkelvoud dezen zin zullen hebben gelegd in verband met den Vadernaam Gods, dat „in de hemelen de uitdrukking is voor Gods immanentie, Zijn alles-omvattende tegenwoordigheid, in den hemel de uitdrukking voor Zijn transcendentie, Zijn bovenwereldlijke majesteit, vrijmacht en heerlijkheid" (Van Leeuwen, blz. 39)? En was de op zichzelf juiste, maar in elk geval schoolsche onderscheiding van transcendentie en immanentie toch eigenlijk niet vreemd aan het geloof van de eerste gemeente?

Digitized by Google

De *derde* studie betreft *Jezus' voorbeeld*, een onderwerp, even belangrijk als actueel in de prediking, in de Ethiek en in de stichtelijke litteratuur. Men denke voor dit laatste aan de *Imitatio* van Thomas, aan *In his steps* van Sheldon en aan het geschrift van J. Weiss, waarin deze, om de onkerkelijken voor het Christendom te winnen, de prediking van „die Nachfolge Christi" aanbeveelt. Prof. Van Leeuwen kan zich hierin niet vinden. In het N. T. wordt nooit de persoon van Jezus „voorbeeld" genoemd; altijd hetgeen Hij gedaan of verricht heeft of de gezindheid die Hij betoond heeft. De verklaring ligt hierin, dat Jezus nooit opzettelijk bedoeld heeft, een voorbeeld te geven. Daartoe was Zijn gansche leven en elke daad Zijns levens te spontaan, te vrij van alwat gemaakt en gekunsteld is, te vrij van alle zelfverheerlijking (blz. 43). Hiermede is niet in strijd het woord bij de voetwassching Joh. XIII, 15: *ὑπόδειγμα γὰρ δέδωκα ὑμῖν*, want *ὑπόδειγμα* (Stat Vert. voorbeeld) beteekent eigenlijk „aanwijzing", waarmede de voetwassching gekarakteriseerd wordt niet als een voorbeeld, dat moet worden nagedaan, maar als een symbolische handeling. Jezus stelde den eisch van het *ἀκολουθεῖν*, sequi, niet dien van het *μιμεῖσθαι*, imitare, zooals de Apostelen ten aanzien van zichzelven (II Thess. III, 9). Evenmin wordt dit resultaat weersproken door Mark. VIII : 34 en parall., want al impliceert het volgen ook het navolgen, toch treedt de Heer hier voor ons op niet als voorbeeld maar als gebiedende, als degene, wien men onbepaald heeft te gehoorzamen (blz. 48). Ook Paulus wijst op de gezindheid van Christus (Philipp. II). Er is kortom „in de apostolische litteratuur eene schier algeheele absentie van een beroep op het voorbeeld van Jezus, niet principieel, d. w. z. niet als verwijzing naar en aanprijzing van het ware levens*beginsel* en de ware levens*gezindheid*, maar wel in concreto, d. w. z. als verwijzing naar en aanprijzing van de een of andere christendeugd of christenplicht" (blz. 51).

Digitized by Google

Ofschoon ik gaarne hulde breng aan de degelijkheid van het betoog, kan ik mij toch niet geheel met de uitkomst vereenigen. Jezus mag zichzelven nooit met zoovele woorden als voorbeeld gesteld hebben, implicite doet de Heer het wél, Matth. XI, 29: *μάθετε ἀπ' ἐμοῦ ὅτι....*, dat kwalijk op de vs. 25—27 bedoelde, niet medegedeelde geheimenissen kan slaan, want die verzen bevatten een luid gebed met het oog op de jongeren, terwijl vs. 28 v. een ruimeren kring van hoorders veronderstelt. De mooie verklaring van Drummond (leeren = leven) heeft mij nooit losgelaten. Ook I Petr. II, 21 wijst, zij het secundair, op het voorbeeld van Jezus (in Zijn lijden); Kühl heeft m. i. terecht: „Vorschrift, daher hier Vorbild". Zeer nadrukkelijk doet zulks Johannes, I Joh. II, 6: *ὁ λέγων ἐν αὐτῷ μένειν ὀφείλει καθὼς ἐκεῖνος περιεπάτησεν καὶ αὐτὸς οὕτως περιπατεῖν.* Het algemeene involveert hier het concrete; de aanprijzing van het levensbeginsel en de levensgezindheid van Christus veronderstelt de aanprijzing van de deugden, waarin die gezindheid zich openbaart. Ook het volgen, *ἀκολουθεῖν*, van Jezus heeft voor ons niet den zin, dien het voor de jongeren had, en toch behoudt die eisch zijn recht. In haar algemeene strekking is deze studie een bondig en welgeslaagd protest tegen de eenzijdige verheffing van het voorbeeld van Jezus ten koste van de unio mystica. Inderdaad worden ons andere en hoogere eischen gesteld dan copieën van Jezus te wezen.

De *vierde* studie loopt over de beteekenis van *ἐκεῖνος*, Joh. XIX, 35: „En hij (*ἐκεῖνος*) weet, dat hij zegt hetgeen waar is." *Ἐκεῖνος* kan niet slaan op den Evangelist zelf: taalkundig niet, want dan had hij moeten schrijven *αὐτὸς οἶδεν*; logisch niet, want dit beroep op zijn eigen getuigenis zou geen waarde gehad hebben voor de lezers, om hen te overtuigen van de waarheid van hetgeen hij zegt. Prof. Van Leeuwen meent, in

Digitized by Google

het voetspoor van Zahn, dat het ziet op den verhoogden Heer. De uitdrukking zal dezelfde beteekenis hebben als de formule ὁ θεός οἶδεν bij Paulus. Mijn bezwaar hiertegen is dat ἐκεῖνος in het Evangelie altijd ziet op den vernederden Heer: vgl. H. I. 18, 33; II, 21; III, 30; IV, 25; V, 11 e. e., ofschoon niet in den eersten Brief.

Beide laatste studiën (over het wezen van den mensch op grond van Gen. I en over Hebr. IV, 12) geven geen aanleiding tot bijzondere opmerkingen. Het was mij een genot met deze studiën kennis te maken. Aan een soberen vorm paart zich een rijke inhoud. Allen zijn zij de vrucht van grondige geleerdheid en conscientieus onderzoek, een illustratie van hetgeen Nitsch schreef in het album van Schaff „Conscientia fundamentum est scientiae".

Digitized by Google

Bibliotheca Reformatoria Neerlandica. Geschriften uit den tijd der Hervorming in de Nederlanden. Opnieuw uitgegeven en van inleidingen en aanteekeningen voorzien door Dr. S. Cramer en Dr. F. Pijper. Tweede Deel: Het Offer des Heeren (de oudste verzameling doopsgezinde martelaarsbrieven en offerliederen) bewerkt door Dr. S. Cramer. 's Gravenhage, Martinus Nijhoff, 1904.

Het 2de deel van de *Bibliotheca Reformatoria Neerlandica* is spoediger verschenen dan men met het oog op den omvang had mogen verwachten. Het beslaat, met het Register, 683 blz., en vormt een eenheid, in zoover het niet, als het 1ste dl., verschillende geschriften bevat, maar één werk, het „Offer des Heeren" met het hierbij behoorende „Lietboecxken", zijnde de oudste verzameling van brieven, van doopsgezinde martelaars aan de hunnen; van berichten over hunne gevangenschap en hunnen dood door tijd- en geloofsgenooten; van liederen, bij hun verscheiden op hen gedicht. Zoowel uit een taal- als uit een geschiedkundig oogpunt is ook deze uitgaaf hoogst merkwaardig. Wij ontvangen hier de meest authentieke berichten uit den tijd der vervolging; vertrouwelijke mededeelingen der vervolgden zelven over hun stemming en lot. Destijds was het boek dan ook een zeer geliefd volksboek, vanwege den vromen toon en de gestadige afwisseling van den inhoud.

In de „Inleiding" geeft Prof. Cramer een beschrijving

Digitized by Google

van de elf uitgaven van het geschrift en van hare onderlinge betrekking. Hij legde aan zijn uitgaaf ten grondslag niet de oudste van 1562 maar de vierde van 1570, omdat het „Offer des Heeren" met deze uitgaaf den vorm heeft verkregen, dien het later behield. Waar de bundel is samengesteld, te Emden, Antwerpen of in Holland, is niet zeker. Vanwaar de verzamelaars de stukken hadden? De meeste brieven zijn gedrukt een paar jaren nadat zij werden geschreven. De verhalen van de gevangenschap en de verhooren van Jan Claesz e. a. kunnen uit mondelinge berichten zijn opgesteld, misschien uit hetgeen de verzamelaars zelven uit den mond der slachtoffers hebben gehoord; misschien zijn zij overgenomen uit gedrukte vliegende blaadjes, welke later verloren gingen. Dikwijls plaatsten de verzamelaars achter de brieven van een martelaar een kort bericht over zijn dood. Het doel der uitgaaf is uitgedrukt op den titel „Tot troost ende versterckinghe der slachschaepkens Christi, die totter doot geschict zijn". Alzoo tot bemoediging van de martelaars zelven, maar ook van al degenen, die elk oogenblik konden worden opgeroepen, als bloedgetuige op te treden, of die een vader, een zuster, een vriend hadden, wier „offerande" zij dagelijks konden verwachten of misschien reeds hadden bijgewoond.

Men leest dit boek met ontroering. Van de ruim 2000 martelaars en martelaressen in de gezamenlijke Nederlanden waren niet minder dan drie vierden doopsgezind en onder deze bijna een derde vrouwen. Welke folteringen hadden zij te verduren in den „pijnichthoren", door de „duymijsers" en de „coorden", door het tongschroefje, door water en vuur! Hoe eenvoudig is de taal, hoe innig vroom de toon dezer helden! Welk een bron van troost en kracht was hun het Woord! Welk een warmte van geloof zonder dweepzieke opwinding! Hoe rustig gaan zij den dood te gemoet!

Digitized by Google

Zij maken er waarlijk geen geheim van, hoe zij „seer bedruct" zijn en het vleesch zeer „verschroemt"; hoe de folteringen en de disputen veel „stranger" waren dan zij hadden gemeend, maar van een eigenlijken zielestrijd, die toch ook deze menschen zullen gehad hebben, lezen wij zelden. Daarover zwijgen zij, om met te meer nadruk te spreken van hun roeping om kruisdragers te zijn achter den grooten Kruisdrager en van hun hoop om „volstandig" te blijven. De indrukken van de Roomsche Kerk, de „wereld", zijn vrij wel verbleekt; de martelaars bestrijden de Kerk niet; alleen bij de verhooren komt het uit, hoe zij de Roomsche leeringen en praktijken kennen en op grond van hun geweten veroordeelen. Soms lezen wij een waarschuwing voor „Lutersche, Swingelsche en meer andere"; zij zijn geen „broeders". Maar over het geheel zijn de martelaars vervuld van hoogere dingen. Biddende dat God de vervolging moge doen eindigen en de vorsten tot inkeer brengen, verheugen zij zich dat zij „deelachtich mochten zijn des lijdens Christi, tot stichtinghe van alle die den Heere vreesen". Daar de gevangenen geregeld naar den naam en de woonplaats van geloofsgenooten ondervraagd werden, vermanen zij de hunnen, niet te veel „na ander" te vragen en zorg te dragen dat zij den naam van den Oudste niet kenden, die hen gedoopt had. Soms verzoeken zij, afschriften van hunne brieven te laten maken, tot bezieling van anderen. En Hendrick Verstralen bidt, als een andere Tertullianus (*Ad uxorem*), zijn „alderliefste huysurouwe, zijn schaep, zijn lief", dat zij zich „wel cont houden zonder man", dat zij „nu voort alleen blijft bij de kinderen", want „doort herhouwen coemt dickwils groote droefheyt".

Ten andere is deze uitgaaf belangrijk omdat zij ons de religieuse overtuigingen en den wandel der oudste Dooperschen doet kennen. Van richtingen was destijds (ongeveer 1527) geen sprake. De toenmalige, nog weinig belijnde reformatorische strooming in ons land (Sakra-

Digitized by Google

mentisme) heette „Lutherij". De scheiding tusschen Vriezen en Vlamingen is van lateren tijd, evenals de afscheiding der Waterlanders. Bij deze martelaars zijn dan ook leerstellige formules zeldzaam. Zij citeeren uit de Kanonieken, maar ook uit de O. T.ische apocriefen. De drieëenheid schijnt meer aangehouden uit kracht der traditie; zij werd een term voor Gods ondoorgrondelijkheid. Eén denkbeeld, dat een dogmatisch leerstuk mag heeten, keert in het „Offer des Heeren" en in bijna alle brieven terug: de eigenaardige oud-menniste menschwordingsleer. De schrijvers meenden nl. dat Christus' reinheid zou aangetast zijn geweest, wanneer hij in eenige aanraking met iets aardsch en menschelijks had gestaan, en beweerden daarom dat hij wel in, maar niet van Maria was geboren. Ook kwam hun een wezen, God en mensch tegelijk, onverklaarbaar voor; dan vonden zij het nog begrijpelijker, dat de praeëxistente Christus bij de conceptie in een mensch was veranderd; immers: „isset gelooue onbegrijpelijc", gelijk de pastoor tegen Adriaan Cornelisz beweerd had, „hoe connen wy dan salich worden?" (blz. 36.) Wanneer Jan Claesz den zijnen in zijn testament toebidt, dat zij zich mogen bekeeren, denkt hij daarbij blijkbaar niet aan den doop, maar hieraan dat zij „zich zullen voegen bij de goeden" en zullen „bewaren wat de Heer hen (u) condich heeft gemaect, te weten: Alwat ghy wilt dat v die menschen doen, dat doet haer weder" (blz. 83[2]). Hun christendom was een werkdadig christendom. Dat zij onophoudelijk rekenschap moeten geven van den doop, dien zij ondergaan hadden, en van hun opvatting aangaande den eed behoeft alleen herinnerd; het avondmaal was hun louter een gedachtenismaal. Zij worden vervolgd, omdat zij de ware gemeente des Heeren zijn, gelijk die altijd vervolgd is. De rechtschapenheid van hun wandel werd trouwens door hunne rechters erkend.

Ziedaar eenige grepen uit den overrijken inhoud van dit deel. Het is waarlijk geen bloote beleefdheidsvorm,

Digitized by Google

wanneer ik Prof. Cramer hartelijk geluk wensch met de voltooiing van dezen arbeid, zich onderscheidende door accuratesse en eruditie, zeer stellig een kostelijke bijdrage ook tot versterking van het Protestantsch bewustzijn.

Blikken in het kerkelijk en gemeentelijk leven onzer vaderen, door J. W. Margadant, Predikant. Bewerkt naar het kerkelijk archief van de Hervormde Gemeente van Oudewater van het jaar 1566 af. Rotterdam, C. J. Margadant, 1904.

Met weemoed zie ik deze uitgaaf aan. Ds. Margadant heeft zijn studie voltooid maar hare publicatie niet mogen beleven. Een eenheid in den strikten zin is het boek niet, zooals trouwens de titel reeds aanduidt. Alwat betrekking heeft op het merkwaardige jaar 1575 is weggelaten, omdat het elders beschreven is. Ook eindigt het werk met het jaar 1846. Daarentegen is de bloeitijd der Gereformeerde Kerk en de Fransche periode uitvoerig behandeld en bevat het boek een aantal bijzonderheden, welke als materiaal bij den bouw eener geschiedenis van de Nederl. Herv. Kerk kunnen dienen. Het boek zal de gedachtenis van Ds. Margadant bewaren, niet alleen in de gemeente, welke hij lief had, maar ook in den ruimen kring zijner vrienden.

C. H. VAN RHIJN.

Digitized by Google

Marnix, Protestantsche Stemmen.
Jaargang VI, afl. 1—4.

Het verheugt mij weder een woord ter aankondiging te mogen schrijven, vooreerst omdat „Marnix" in zijn nieuwe redactie den waarborg bezit van steeds grooter bloei en dan omdat ik nu, als predikant in Noord-Brabant, van nabij de noodzakelijkheid zie van een waardige, principieele bestrijding van die Kerk, welker macht en invloed in andere landen zichtbaar aan het afnemen mogen zijn, maar die in ons land steeds driester en brutaler durft optreden. Wat zullen de Roomschen er in juichen, als — wat God verhoede — deze Protestantsche Stemmen tot zwijgen gebracht werden, niet uit vrees voor Rome, maar uit gebrek aan medewerking der Protestanten! Nog steeds heeft „Marnix" met schuld te kampen. Medeprotestanten, helpt eerst de schuld uit den weg ruimen en verzekert dan aan „Marnix" een zekere toekomst door het getal der abonné's te helpen uitbreiden. Voor het eerste doel hebt gij uw gaven te zenden aan den heer Marius J. Leyds, linnenfabrikant te Stratum bij Eindhoven; voor het tweede richt gij u tot de uitgevers, F. Wentzel en Co. te Utrecht. [1])

Van de dubbele aflevering, waarmee deze 6e jaargang begon, vestig ik voornamelijk uw aandacht op het stuk getiteld: Het Protestantisme te Parijs, door A. Coquerel. De merkwaardige, fijne gravures wedijveren met den tekst om dit artikel aantrekkelijk te maken.

---

1) Sedert is verschenen aflevering 5/6, waarin wordt meegedeeld, dat het blijven bestaan van Marnix voorloopig is verzekerd, maar er nog geen fonds kan gevormd worden. Op het winnen van nieuwe abonné's blijft de redactie aandringen. V.

Digitized by Google

Van ex-priesters heeft „Marnix" ons reeds menige min of meer uitvoerige levensschets gegeven. Een van de eerste was gewijd aan den reeds op 38-jarigen leeftijd overledenen Corneloup. Nu brengt M. Lindenborn ter sprake Dr. Schoenmaekers en Granjon. De eerste dezer twee ex-priesters is in zijn godsdienstige overtuiging nog niet, waar hij wezen moet. Toch is deze zoekende denker nu dichter bij Christus dan toen hij nog de leer van Rome's kerk verdedigde. Wij bidden en vertrouwen, dat deze veelbelovende, rijk begaafde jonge man tot het ware licht en den volkomen vrede moge komen. Moge zijn geweten, dat hij nu nog houdt voor de stem Gods en daarom plaatst boven Bijbel en kerkleer, meer en meer verlicht worden door den Heiligen Geest! Dan is er veel voor het Protestantisme van hem te verwachten. Met Granjon, die een dergelijken strijd heeft doorgemaakt, is het in zoover anders, dat hij reeds sinds eenige jaren als predikant werkzaam is en naar wij vertrouwen mogen, zijn gemeente het volle evangelie van Gods genade in Christus predikt.

De heer Bettink vraagt naar den juisten datum van het protest op den Rijksdag te Spiers; òf met ds. Lindenborn (Marnix 1904, pag. 4) 24 April òf met dr. Herderschêe (Evang. Volksalmanak 1864 p. 1—14) 25 April 1529? De redactie van „Marnix" toont uit gezaghebbende bronnen aan, dat de datum is 24 April 1529.

Zeer lezenswaardig is het verslag, dat ds. van der Brugghen geeft van de grondlegging der Evangelisatie in de Belgische stad Aalst.

De nieuwe rubriek „Overzicht" hebben zeker vele lezers van „Marnix" met ingenomenheid begroet. M. L. behandelt hierin het eeuwfeest van het B. en B. Bijbelgenootschap, De afschaffing van art. 2 der Jezuïetenwet, Nog eens: Bijbel-zondag, Alfred Loisy, Anton Vogrinec, Rome en de wetenschap, Heinrich Denifle.

Een groote verbetering vind ik, dat in afl. 4 de Boekaankondiging van den omslag, waarop zij vroeger stond,

Digitized by Google

naar den tekst is verhuisd. Behalve hetgeen zich reeds van te voren verwachten laat, bevat deze aflevering artikelen van M. Lindenborn, Rome's zedelijkheid, en van H. v. A. De strijd tegen Rome in Engeland. Beide stukken zijn met enkele portretten geïllustreerd. Het eerste werd in de pen gegeven door een vertaling van de bekende „Uittreksels" van Dr. Grassmann uit de Moraal-theologie van Dr. A. M. de Liguori. Dat de biecht op Rome's zedelijkheid een slechten invloed heeft, wordt ons uit deze bespreking glashelder. Het andere stuk spoort ons aan tot krachtiger actie tegen Rome door ons in te lichten over den arbeid op dat gebied in Engeland. Gelukkig staat daar, tegenover de ritualistische beweging, de Imperial Protestant Federation met haar leuze „United we stand, divided we fall" met het doel om broederlijk verkeer en samenwerking tusschen Protestantsche Kerken in het Britsche Rijk gemakkelijk te maken. Zouden wij hiervan niet kunnen leeren?

H. W. A. VOORHOEVE.

's-Hertogenbosch, 7 Nov. 1904.

Digitized by Google

Biblia Sacra Veteris Testamenti, dat is de Heilige Boeken van het Oude Verbond. Vulgaat in Nederl. Vertaling met aanteekeningen. Kerkelijk goedgekeurd. Eerste deel, 's Hertogenbosch, 1904.

Van bovengenoemde R. Kath. Bijbelvertaling liggen voor mij, behalve de voorrede voor het eerste deel, „Het Boek der Rechters" door D. A. W. H. Sloet, pastoor te Harderwijk, „Het Boek Ruth" door Dr. Andreas Jansen, pastoor te Bunnik, en „Het Eerste en Tweede Boek der Koningen" (d. w. z. I en II Samuël) van denzelfden. Op Hooglied, Job, Esther en de apocriefe boeken Wijsheid, Judith en Sirach na is de vertaling gereed. De vijf andere medewerkers zijn: Dr. H. J. Th. Brouwer, P. L. Dessens, Dr. G. W. J. M. van Zinnicq Bergmann, J. Schets en J. H. Drehmanns.

Het is bekend, hoe onder de Roomsch-Katholieken, door den machtigen invloed van Paus Leo XIII, de Bijbelstudie in alle landen der wereld tot nieuw leven ontwaakt is. Wij, Protestanten, kunnen niet anders dan ons daarover verheugen. Betere kennis van de Heilige Schrift — ook al staat een Roomsch-Katholiek tegenover haar anders dan wij — kan op den duur niet nalaten een goeden invloed uit te oefenen ook op leeringen en praktijken, die in de R. Kath. Kerk naar ons inzicht met de beginselen der H. Schrift niet zijn overeen te brengen. En op wetenschappelijk gebied zien wij mannen als Zapletal en Bardenhewer met zijn staf

Digitized by Google

in Duitschland, Lagrange en Loisy met hun volgelingen in Frankrijk en v. Hoonacker met Poels en hun geestverwanten in België en ons vaderland met groote belangstelling aan het werk.

Dr. Jansen en zijn ambtgenoot Sloet zijn met laatstgenoemde geleerden blijkbaar nauw verwant. Poels en zijn leermeester v. Hoonacker (te Leuven) zijn onder ons geen onbekenden. En om hun geleerdheid zoowel als om hun streven onze belangstelling en sympathie waardig. Zij hebben ernstig kennis genomen van de nieuwere onderzoekingen op Oud-Testamentisch gebied. Zij kunnen zich formeel zeer goed met die nieuwere methode van onderzoek vereenigen, doch hebben ernstige bezwaren tegen vele thans gangbare resultaten. Maar zij maken zich niet van de moeielijkheden af met groote woorden of met aprioristische redeneeringen. Zij volgen het historisch onderzoek en voeren op dit terrein zoo veel mogelijk den strijd met de hier passende wapenen, d. w. z. met argumenten aan exegese en kritiek ontleend.

Ik heb voor zulke mannen, bij alle verschil van inzicht, eerbied en sympathie. En het wil mij voorkomen, dat Dr. Jansen en zijn vriend pastoor Sloet daarop evenzeer aanspraak hebben. Zij hebben bij hun exegetischen arbeid de moeielijkheden niet willen ontwijken, maar onder de oogen gezien. En zij hebben daardoor werk geleverd, dat door ons niet achteloos mag worden voorbijgezien.

De voorrede van deel I, bl. I—XVII doet al aanstonds het standpunt van „De Bewerkers" kennen. Hier is blijkbaar vooral Dr. Jansen aan 't woord. Om het standpunt van wetenschappelijke R. Kath. theologen ten opzichte der H. Schrift te leeren kennen, is zij zeer ter lezing aan te bevelen. Onder ons, Protestanten, heerscht dienaangaande wel eens misverstand. Wetenswaardige dingen omtrent Roomsche Bijbelvertalingen worden hier medegedeeld. Ook wordt er op gewezen,

Digitized by Google

hoe — naarmate de Dietsche taal meer en meer in Noord-Nederland tot vaste schrijftaal geworden was — er behoefte ontstond om de Vlaamsche overzettingen door eene meer echt-Nederlandsche te vervangen.

Het standpunt onzer vertalers wordt aangegeven door de Encycliek *Providentissimus Deus* van Leo XIII, den Paus, die de bekende Bijbelcommissie instelde van Theologi Consultores, waartoe o. a. ook Dr. Poels behoort. De Vulgaat wordt vertaald, doch op alle plaatsen, die niet rechtstreeks de geloofs- en zedenleer raken, mag men vrij te werk gaan. En hoewel zij zich, naar 's Pausen raad, naar de Kerkvaders richten, „kunnen er toch somwijlen redenen zijn, om verder dan de Vaders te gaan", zooals Leo ook zelf aangeeft (bl. XVII).

Doch niet alleen „de Vaders" zijn geraadpleegd. De Paus had ook gezegd: „Somwijlen kan de Katholieke Schriftverklaarder baat vinden in de geschriften der andersdenkenden, *mits deze met voorzichtigheid gebruikt worden*" (bl. XVI). M. a. w. ook Protestantsche uitleggers mogen geraadpleegd worden. Zelfs „ongeloovigen". „Zoo een met de vereischte voorzichtigheid ingesteld onderzoek van nieuwe meeningen en verklaringen deze ook voor geloovige Schriftverklaring aannemelijk doet schijnen, dan behoeft de omstandigheid alleen, dat zij van ongeloovigen afkomstig zijn, ons geenszins te weerhouden, om ze ook metterdaad aan te nemen. Elke waarachtige vooruitgang in de verklaring der Schriftuur moet ons welkom zijn, zelfs al noodzaakt die ons, min of meer algemeen aangenomen meeningen en gevoelens te laten varen." (bl. XVI v.).

De bewerkers maken zelf in hun voorrede gewag van een verschil, dat onder hen bestaat. „De Boeken van Mozes" zijn vertaald door P. L. Dessens, „professor in het Seminarie te Warmond". Deze medewerker staat nog op het meer conservatieve standpunt. Er schijnen

Digitized by Google

reeds verscheidene jaren verloopen te zijn, sedert zijn arbeid in 't licht verscheen. „Juist de tien jaren, welke sedert het verschijnen der eerste aflevering van dit werk verstreken, kenmerkten zich door een krachtige beweging op schriftuurlijk gebied, zoowel in het kamp der geloovigen, alsook in dat der ongeloovigen. Geen wonder derhalve, zoo in de later verschenen gedeelten dezer uitgave somwijlen andere verklaringen zijn gegeven, andere gevoelens zijn geuit, andere oplossingen zijn voorgesteld dan men vindt in die, welke vroeger het licht zagen". De schrijver van de voorrede ziet daarin echter geen bezwaar. „Voor hen, die in de H. Schrift de eenige kenbron zien der bovennatuurlijke openbaring Gods, moge zulk een verschijnsel verontrustend zijn; niet voor ons, wier geloof niet uitsluitend en onmiddellijk rust op de Schrift, maar op het steeds levend onfeilbaar leergezag der Kerk; niet voor ons, die onder leiding van dit gezag gerust en veilig kunnen trachten den gewijden tekst meer en meer van bederf te zuiveren en in zijn zin en beteekenis steeds dieper door te dringen" (bl. XII).

Het is bekend, hoe op dit standpunt een man als Alfred Loisy in zijn historische onderzoekingen omtrent het Nieuwe zoowel als het Oude Testament al zeer verre van de traditioneele inzichten, ook onder ons Protestanten gangbaar, is afgeweken. Als de H. Schift niet *kenbron* en *norm*, maar slechts *aanvang* is der bizondere goddelijke openbaring, staat men uit den aard der zaak veel vrijer tegenover het voorwerp van zijn onderzoek dan zoovele Protestanten, die door hun dogmatische bepalingen omtrent de H. Schrift haar tot een „noli me tangere" hebben gemaakt. Maar men behoeft de waarheid der Protestantsche Bijbelbeschouwing in haar wezen waarlijk niet prijs te geven, om even vrij als Loisy de Schrift ook als historisch verschijnsel te interpreteeren.

Voor de eenheid van hun werk is echter het verschil

Digitized by Google

tusschen prof. Dessens aan de eene zijde en b.v. Dr. Jansen en pastoor Sloet aan den anderen kant te betreuren. De laatsten vinden dit blijkbaar zoo erg niet. Wat kan daarvan de reden zijn? Hoe is het mogelijk, dat zij, die — zooals b.v. Sloet in zijn inleiding op Richteren — de bronnenscheiding in den Hexateuch aannemen, het toch een zaak van niet al te groot belang schijnen te rekenen, dat hun medewerker, die nota bene de Thora zelf heeft vertaald en uitgelegd, van dit beginsel niet is uitgegaan?

Dat komt hier van daan, dat voor Dr. Jansen en Sloet de bronnenscheiding in den Hexateuch bijna geheel is een *formeele* zaak. De groote beteekenis van dezen arbeid is tot hun bewustzijn nog niet doorgedrongen. Het is, alsof de bezwaren tegen de overgeleverde opvattingen, aan den Hexateuch zelf ontleend, hen gepakt hebben, maar de zwaarwichtigste, die liggen in den strijd der oude meening met de historie volgens het Oude Testament zelf, heeft hen niet getroffen.

Welnu, op dat standpunt, doet het er ook weinig toe, of men jongere redacties van Mozaïsche geschriften aanneemt, dan of men de schriftelijke fixeering in de hooge oudheid stelt. Ook in het werk van Sloet en Dr. Jansen komt dit uit. Het is natuurlijk niet doenlijk hun arbeid op den voet te volgen. Maar ik wil met enkele voorbeelden toelichten, wat ik bedoel.

Wanneer de ark in het leger der Israëlieten gebracht wordt, lezen wij 1 Sam. 4 : 8, dat de Filistijnen uitroepen: „Wee ons! Want zoo groot gejuich was er niet gisteren en eergisteren. Wee ons! Wie zal ons redden uit de hand dier verheven goden? Dat zijn de goden, die Egypte met allerlei plaag geslagen hebben in de woestijn." Dr. Jansen vertaalt letterlijk uit de Vulgaat „in deserto", betgeen Hieronymus zeer juist uit het Hebreeuwsch (במדבר) heeft overgezet. Doch in de noot zegt hij: „Voor *in de woestijn* (Hebr. *bam-midbar*), wat geen zin geeft, te lezen: „zelfs met de pest" (*gam*

Digitized by Google

daber)". Geen wonder, dat men zich aan de lezing van den Masorethischen tekst en de Vulgaat stoot. Zelfs de Leidsche Vertaling heeft zich geërgerd en laat de laatste woorden eenvoudig weg. Wij weten immers niets van een „plaag" den Egyptenaren *in* de woestijn overkomen. De Staten-Vertalers hebben daarom „*bij* de woestijn" overgezet, een harmonistiek, waartoe zij geen recht hadden.

Doch wat is de zaak? Een oplettend raadplegen der afzonderlijke berichten in Exodus omtrent den doortocht door de Roode Zee had het gewenschte licht kunnen geven. Dan zou gebleken zijn, dat dit zeer oude bericht uit 1 Sam. 4 overeenstemt met de oudste overlevering, zooals die nog in de Jahvistische stukken van Exodus doorschemert. Volgens die traditie hebben de Egyptenaren de zonen Israël's achtervolgd, ook gebruik makende van het drooge pad door de zee, tot in de woestijn. Daar, aan de overzijde, is gestreden; toen zijn de Egyptenaren gevlucht en op hun terugtocht eerst zijn zij in de wateren der Schelfzee verdronken.

Om dit in te zien, moet men echter ernst maken, niet alleen met de *onderscheiding* der bronnen, maar ook met de *dateering* er van. En dan is het toch wel opmerkelijk, hoe een der oudste bronnen in Samuël, in leeftijd overeenkomende met de oudste bron in den Pentateuch, een voorstelling huldigt van den gang der zaken bij den uittocht, door het redactiewerk van een veel latere generatie, die de voorstellingen van den Elohist en den priesterlijken auteur er meê moest vereenigen, op den achtergrond gedrongen.

En zoo maken onze R. Kath. vertalers ook geen ernst genoeg met het verschil tusschen de bronnen, waaruit de door hen vertaalde boeken zijn samengesteld. Men leze b.v. 1 Sam. 8—11 bij Dr. Jansen. Wie kan daaruit den indruk krijgen van den grooten strijd, die achter deze berichten ligt omtrent het ontstaan van het koningschap in Israël?

Digitized by Google

Men versta mij wel. Met de algemeen aangenomen opvatting dienaangaande in de kritische scholen kan ik mij ook niet vereenigen. Ik geloof, dat de gedeelten, met 1 Sam. 8 samenhangende, waarin ongunstig over het koningschap geoordeeld wordt, volstrekt niet uitsluitend jongere beschouwingen zijn, maar wel degelijk, evenals 1 Sam. 9, traditie behelzen. Men zie b.v. mijn *Letterk. des O. V.* [3] sub voce „Koningschap". Maar wat ik wil is, dat men bij de uitlegging allereerst de stukken duidelijk en scherp laat zeggen, wat zij zeggen willen, en dat men daarna onderzoekt naar de historische werkelijkheid, die er achter liggen kan. En het gaat niet aan zich van dit alles af te maken met een opmerking als deze van Dr. Jansen bij 1 Sam. 9 : 1 „Alleen voor hen, die in de geschiedenis van Israël Gods wonderbare leiding loochenen, sluit het eene het andere uit".

Het is lichtelijk te begrijpen, dat de vertalers van Richteren en Samuël dankbaar gebruik gemaakt hebben van de geleerde studiën van Dr. H. A. Poels. In *Le Sanctuaire de Kirjath-Jearim*, 1894 en in zijn *Examen Critique de l'Histoire du Sanctuaire de l'Arche*, 1897, heeft hij gepoogd een der voornaamste bezwaren van 't nieuwere onderzoek tegen de overgeleverde meening uit den weg te ruimen. Het betreft de veelheid der heiligdommen in Israël vóór de invoering der wet van Deuteronomium. In 't *Muséon* van 1894 heeft zijn leermeester van Hoonacker opstellen van verwante strekking gegeven. Sloet, die het eerst in zijn vertaling van Jozua de betere richting van onderzoek is ingeslagen, deelt met groote ingenomenheid veel van Poel's resulaten in zijn inleiding mede. En Jansen, b.v. bij 1 Sam. 7 : 16, verklaart er zich ook hoogelijk mede ingenomen.

Het is hier niet aan de plaats om die vernuftige

Digitized by Google

verklaringen van prof. Poels (thans hoogleeraar aan de R. Kath. Universiteit te Washington) te bespreken. Zijn eerste geschrift heb ik beoordeeld in *Theol. Studiën*, 1895, bl. 423 vv. En ik denk thans in hoofdzaak nog niet anders. Ik heb eerbied voor deze „eingehende" onderzoekingen, ik bewonder het vernuft daarin ten toon gespreid, en ik geloof in Poel's eerlijke bedoelingen. Maar het wil mij voorkomen, dat alles toch in het werk is gezet „pour le besoin de la cause". En ik heb de overtuiging, dat hij en zijn eerbiedwaardige leermeester niet genoeg doordrongen zijn van de bewijskracht der *historische* argumenten. Zij onderscheiden volgaarne verschillende samenstellende deelen in de O. Tische geschriften, zij wijken wat de dateering der stukken betreft zonder aarzeling van de oude meeningen af, maar zij toonen niet te beseffen, welke geheel andere achtergrond in de verschillende bronnen openbaar wordt, noch welke geheel andere oeconomie er heerscht b,v. in de oudste codificatie van Mozaïsche wetten tegenover de Deuteronomische en na-Deuteronomische.

Nog eens, het is thans niet de gelegenheid dit gewichtige verschilpunt nader te bespreken. Maar ik wil toch opmerken, dat men gevoelt: deze mannen leven nog in een geheel ander klimaat, ondanks hun eerlijk trachten aan het historisch onderzoek recht te doen. En dat wordt niet veroorzaakt door hun vasthouden aan „Gods wonderbare leiding in de geschiedenis van het volk Israël". Zij weten, dat deze ook door mij niet wordt geloochend. En mochten zij twijfelen, wellicht aan den invloed van dit mijn geloof op mijn onderzoekingen — dan verwijs ik hen naar Loisy. Deze R. Katholiek wijkt mij vaak veel te ver af, in radicale richting, van het rechte spoor. Toch kunnen zij wellicht van hem leeren wat ik bedoel met: meer invloed van echt *historisch* onderzoek op Bijbelsch gebied.

Doch ik eindig. Inzonderheid aan Dr. Jansen en zijn vriend Sloet, en voorts aan allen, die hen op dit pad

Digitized by Google

volgen, breng ik een oprecht gemeend eeresaluut voor hun ijverig werken, hun veelzijdig onderzoek. En ik spreek den wensch uit, dat onder onze R. Kath. medechristenen door toenemend Bijbelonderzoek moge toenemen de ware kennis van God en van Hem, dien Hij ons gaf tot een Heiland en Heer!

Groningen, 9 Jan. 1905. G. WILDEBOER.

Digitized by Google

Nieuwe Uitgaven aan de Redactie toegezonden.

Oordeelt mede! De officieele bescheiden in de jongste kerkelijke moeilijkheden van Dr. Louis A. Baehler. G. A. Evers te Groningen.

De Zoon des Menschen, de Verborgene en de Geopenbaarde, door C. Beets, Pred. bij de N. H. G. van Arnhem. G. W. van der Wiel en Co., 1904.

Vroeg tot God. Leesboek voor Leerlingen van Zondagscholen en Catechisaties door Dr. A. F. H. Blaauw, Predikant te Elst, bij Arnhem. Derde, verbeterde druk. P. Noordhoff. Groningen. 1905.

Tijdschrift voor Gereformeerde Theologie onder redactie van Prof. Dr. H. Bouwman en anderen. Twaalfde Jaargang. No. 2.

Twee pleidooien voor Staats-Hooger-Onderwijs in de Theologie door Dr. J. A. Bruins en Dr. H. U. Meyboom. P. Noordhoff, Groningen. 1905.

Bibliotheca Reformatoria Neerlandica. Geschriften uit den tijd der Hervorming in de Nederlanden opnieuw uitgegeven en van inleidingen en aanteekeningen voorzien door Dr. S. Cramer en Dr. F. Pijper. Tweede Deel: Het Offer des Heeren (de oudste verzameling doopsgezinde martelaarsbrieven en offerliederen) bewerkt door Dr. S. Cramer. 's Gravenhage, Martinus Nijhoff. 1904.

Geloof en Vrijheid door F. J. Krop, Hervormd Predikant. Zwolle. J. Tamse. 1904.

Het Begrip der Openbaring in het Christendom. Historisch dogmatisch onderzoek en systematische uiteen-

Digitized by Google

zetting door Dr. J. Riemens Gz. Utrecht. C. H. E. Breijer. 1905.

Kleine Catechismus over de Bijbelsche en Kerkelijke geschiedenissen door J. J. Swiers. Zeventiende Druk. P. Noordhoff, Groningen, 1905.

De Gereformeerde Kerk in de Ommelanden tusschen Eems en Lauwers (1595—1796) Proefschrift, door G. A. Wumkes. 1904.

Digitized by Google

INHOUD VAN TIJDSCHRIFTEN.

A. W. Bronsveld, Iets over moderne theologie in ons vaderland (Stemmen voor Waarheid en Vrede XLII, 2).

A. Bruining, Het Nieuw-Hegelianisme en de Evangelieprediking (Teyler's Theol. Tijdschrift III, 1).

C. W. Bruinvis, Alimentatie van Conventualen door de stad Alkmaar (Bijdragen voor de Geschiedenis van het Bisdom van Haarlem XXIX, 1).

P. de Buck, Wilhelmus Schortinghuis (Stemmen voor Waarheid en Vrede, December).

A. Carlier, Schepping of Ontwikkeling (Teekenen des tijds, 6).

C. G. Chavannes, Schuld — zonde — straf (Teekenen des tijds, 1).

F. Dijkema, Profeten en psalmen in hunne verhouding tot de offers (Theol. Tijdschrift XXXVIIII, 1).

A. Driessen, Waterland II (Purmerend voor de Hervorming) (Bijdragen voor de Geschiedenis van het Bisdom van Haarlem XXIX, 1).

F. J. P. G. van Etten, Geloof aan de onsterfelijkheid der ziel ten tijde der Aartsvaders (De Katholiek, CXXVII, 2).

H. T. de Graaf, Over Godsdienstpsychologie (Teekenen des tijds, 1).

K. P. C. A. Gramberg, Besprekingen van den Lutherschen Katechismus (Een Vaste Burg is onze God XXIII, 1).

K. E. van Griethuysen, De Labadie en de Labadisten (Troffel en Zwaard VII, 6).

H. Guittart, Een oude, kleine predikantenspiegel (Stemmen voor Waarheid en Vrede XLII, 2).

Willibrord van Heteren, Lijst der abten van de Sint Adalberts abdij te Egmond (Bijdragen voor de Geschiedenis van het Bisdom van Haarlem XXIX, 1).

J. Hobma, Iets over het Kerstlied in ons land sinds de 15e eeuw (Stemmen voor Waarheid en Vrede, December).

Digitized by Google

I. M. J. Hoog, Onze Reformatorische Literatuur (Teyler's Theol. Tijdschrift III, 1).

L. Knappert, Gemeenzaamheid met het Heilige (Teekenen des tijds, 6).

W. P. C. Knuttel, De literatuur uit den tijd der Hervorming (Onze Eeuw V, 1).

F. P. L. C. van Lingen, Nedergedaald ter helle (Marnix VI, 5, 6).

W. F. Loman, De godsdienst van Duitschlands klassieken (Teyler's Theol. Tijdschrift III, 1).

W. Mallinckrodt, Pieter Corneliszoon Hooft als godsdienstige en als Christen beschouwd; en daarmede verbonden bespiegelingen over zijnen en onzen tijd (Geloof en Vrijheid XXXVIIII, 1).

J. C. Matthes, Rouw en doodenvereering bij Israël (Teyler's Theol. Tijdschrift III, 1).

H. U. Meyboom, Magers (Theol. Tijdschrift XXXVIIII, 1).

F. Pijper, De grondslag van de faculteit der godgeleerdheid aan de openbare universiteiten (Theol. Tijdschrift XXXVIIII, 1).

N. Schors, Biecht en Biechtstoel (Marnix VI, 5, 6).

F. W. C. L. Schulte, Bijbel en Babel (Troffel en Zwaard VII, 6).

F. Smit Kleine, Dr. J. H. Gunning (Tijdspiegel LXII, 2).

J. J. P. Valeton Jr., Het Sangir- en Talaut comité (Lichtstralen op den akker der wereld, 5).

B. H. C. K. van der Wijck, Een pleidooi voor geestesleven (Onze Eeuw V, 1).

Buitenlandsche Tijdschriften.

E. Chr. Achelis, Ein neues evangelisches Kirchenbuch (Th. Rdsch. 1904, 12, S. 491—507).

B. Albers, Gregor I, der Grösze, Mönch und Papst (Stud. u. Mitt. d. Bened.-Ord. 1904, 1 u. 2, S. 138—153).

F. Barth, Die Anrufung Jesu in der christlichen Gemeinde (Bew. d. Glaub. 1904, 8, S. 225—235).

P. Batiffol, L'eucharistie dans le Nouveau Testament (Bull. de Litt. eccl6s. 1903, p. 129—152; 1904, p. 291—311).

Baumgarten, Grundlinien einer personellen Homiletik (Monatschr. f. krchl. Prax. 1904, 6, S. 235—237; 7, S. 291—293; 8, S. 333—335).

Digitized by Google

K. Begrich, Das Messiasbild des Ezechiel (Z. f. wiff. Th., 1904, 4, S. 433—461).

C. Bigg, Notes on the Didache (Journ. of Th. Stud. july 1904, p. 579—589).

A. Bludau, Die Verfasserin der Peregrinatio „Silviae" (Kathol. 1904, 6, S. 61—74; 7, S. 81—98; 8, S. 167—179).

C. Bruston, La tête blessée à mort et le chiffre 666 dans l'apocalypse (Rev. de Th. et d. Quest. rel. 1904, 3, p. 291—92; 5, p. 472—73).

—— Du vrai sens de la réponse de Jésus aux Sadducéens (Rev. de Th. et d. Quest. rel. 1904 6, p. 529—537).

C. T. K. Cheyne, Babylon and the Bible (Hibbert Journ. oct. 1904, p. 65—82).

P. Christ, Neueste Beiträge zur Lösung des Problems der Willensfreiheit (Prot. Monatsh. 1904, 11, S. 424—437).

L. Clasen, Recht und Unrecht der Gemeinschaftsbewegung (Dtsch.-ev. Bl. 1904, 12, S. 816—852).

C. Clemen, Die Bleitafeln von Granada (Th. Stud, & Krit. 1905, 1, S. 41—80).

F. Cöln, ‚Spruche Jesu' auf zwei jüngst gefundenen Papyrusfragmenten (Past. bon. Oct. 1904, S. 1—14; Novbr. S. 49—59).

Couard, Altchristliche Sagen über das Leben der Apostel [v. ThLZ 1904, 1] (N. krchl. Z. 1904, 6, S. 487—498; 7, S. 569—580).

v. Dobschütz, Sakrament und Symbol im Urchristentum (Th. Stud. & Krit. 1905, 1, S. 1—40).

C. F. Dole, From agnosticism to deism (Hibbert Journ. oct. 1904, p. 110—124).

B. Duhr, Zur Geschichte des Jesuitenordens. Aus Münchener Archiven und Bibliotheken. I (Hist. Jahrb. 1904, 1 u. 2, S. 126—167).

L. Dupin de Saint-André, Les Vaudois du Piémont (Rev. de Th. et d. Quest. rel. 1904, 5, p. 452—467).

P. Ewald, Zu Epheser 1, 1 (N. krchl. Z. 1904, 7, S. 560—568).

J. Fischer, Das apokryphe und das kanonische Esrabuch (Bibl. Z. 1904, 4, S. 351—364).

M. Flunk, Das Protoevangelium und seine Beziehung zum Dogma der unbefleckten Empfängnis Marias (Z. f. Kath. Th. 1904, 4, S. 641—671).

L. Fonck, Die Malereien der Katakomben Roms (Z. f. Kath. Th. 1904, II, S. 331—342).

F. X. Funk, Tertullien et l'Agape (Rev. d'Hist. eccl. 1904, I, p. 5—15).

Digitized by Google

H. Greszmann, Das syrische Tetraevangelium (Th. Rdsch. 1904, 11, S. 443—452).

H. Gunkel, Ziele und Methoden der alttestamentlichen Exegese (Monatschr. f. krchl. Prax. 1904, 12, S. 521—540).

A. Harnack, The relation between ecclesiastical and general history (Contemp. Rev. dec. 1904, p. 846—859).

P. Haupt, The prototype of the Magnificat (Z. d. Dtsch. morgld. Ges. Bd. 58, III, S. 617—632).

Hempel, Das Evangelium Jesu und der Religionsunterricht (Z. f. ev. Rel.-Unt. Okt. 1904, S. 5—18).

C. H. Henson, The resurrection of Jesus Christ (Hibbert Journ. apr. 1904, p. 476—493).

A. Hilgenfeld, Der Evangelist Marcus und Julius Wellhausen, III (Z. f. wiss. Th. 1904, 4, S. 462—524).

—— Neue gnostische Logia Jesu (Z. f. wiss. Th. 1904, 4, S. 567—573).

—— Pseudo-Clemens in moderner Façon (Z. f. wiss. Th. 1904, 4, S. 545—567).

A. Hoffmann, Ethik und Seelsorge (Prot. Monatsh. 1904, 9, S. 338—348).

K. Holl, Ueber die Gregor von Nyssa zugeschriebene Schrift, Adversus Arium et Sabellium' (Z. f. Kgsch. 1904, XXV, 3, S. 380—398).

O. Jänisch, Zur Frage nach der Erkennbarkeit Gottes (Reich Christi 1904, 12, S. 401—414).

Kawerau, Die Entstehung des Weihnachtsfestes (Dtsch.-ev. Bl. 1904, 12, S. 799—815).

E. König, Die chronologisch-christologische Hauptstelle im Danielbuche (N. krchl. Z. 1904, 12, S 974—987).

A. Klöpper, Die Offenbarung des verborgenen Mysteriums Gottes (1 Kor. 2, 7) (Z. f. w. Theol. 1304, 4. S. 525—545).

Th. Kolde, Arsacius Seehofer und Argula von Grumbach (Beitr. z. bayr. Kgsch. XI, 2, S. 49—77).

J. Kunze, Das Evangelium des Johannes eine antijüdische Tendenzschrift? (Algg. ev.-luth. Krchzt. 1904, 8, 9, 10).

J. Lagrange, Jésus et la critique des évangiles (Bull. de Litt. ecclés. 1904, I, p. 3—26).

C. F. Lehmann, Ein miszverstandenes Gesetz Hammurabis (Beitr. z. Alt. Gsch. 1904, Bd. 4, 1, S. 32—41).

P. Lobstein, Wahrheit und Dichtung in unserer Religion (Z. f. Th. u. Krch. 1904, 6, S. 507—536).

Digitized by Google

F. Maier, Zur Erklärung des Judasbriefes (Bibl. Z 1904, 4, S. 377—397).

W. Meyer, Die Leiblichkeit der Auferstehung nach den Paulinischen Briefen (Studierst. 1904, 7, S. 393—399; 8, S. 472—481).

D. H. Müller, Noch einmal die Wortfolge bei Hammurabi und die sumerische Frage (Wien. Z. f. Kd. d. Morglds. 1904, XVIII, 1, S. 91—96).

J. E. Néel, La justification par la foi (Rev. chrét. nov. 1904, p. 355 ff.; déc., p. 420—427).

Noesgen, Das ursprüngliche Vaterunser nach D. Harnack (Ev. Krchztg. 1904, 17, Sp. 389—398; 18, Sp. 417—426).

K. F. Nösgen, Die Religionsgeschichte u. das Neue Testament (N. Kirchl. Z. 1904, 12. S. 923—955).

H. Osthoff, Etymologische Beiträge zu Mythologie u. Religionsgeschichte. 2 (Arch. f. Rel.-Wiss, 1904, VIII, 1. S. 51—68).

W. M. Ramsay, The olive-tree and the wild-olive [Rom. 11, 17—24] (Expos. jan. 1905, p. 16—34).

E. Reclus, Orgines de la religion et de la morale (Temps Nouveaux 5, mars 1904).

E. Sachsse, Die Logoslehre bei Philo und bei Johannes (N. Krchl. Z. 1904, 10, S. 747—767).

M. Schorr, Die mosaische Gesetzgebung im Lichte des codex Hammurabi (Ost u. West, 1904, 7, Sp. 441—448 ff.).

V. Schweitzer, Der pastor Hermae und die opera supererogatoria (Th. Quartschr. 1904, 4, S. 539—556).

W. Soltau, Protomatthäus oder zur Entstehungsgeschichte des ersten Evangeliums (Viertljschr. f. Bibelkd. Bd. 1, S. 161—171).

—— Zum 1. Kapitel des Evangeliums des Lukas (Viertljschr. f. Bibelkd. Bd. 1, S. 41—59).

F. Spitta, Beiträge zur Erklärung der Synoptiker (Z. f. neutest. Wiss. 1904, 4, S. 303—326).

Th. Steinmann, Die lebendige Persönlichkeit Gottes, seine Immanenz und Transcendenz als religiöses Erlebnis (Z. f. Th. u. Krch. 1904, 5, S. 389—461).

M. Stier, Hat das Alte Testament einen geringeren Wert als das Neue? (Z. f. ev. Rel.-Unt. Apr. 1904, S. 244—261; Okt., S. 19—33).

P. Tschackert, Eine neue Legende über Luthers Lied: Eine feste Burg ist unser Gott (N. Kirchl. Zeitschr. 3, S. 246—251).

Digitized by Google

Virck, Friedrich der Weise und Luther (Dtsch.-ev. Bl. 1904, 11, S. 725—733).

J. E. Völter, Zur Reformationsgeschichte Württembergs (N. Krchl. Z. 1904, 10, S. 787—800).

H. Vuilleumier, A la mémoire d'Henri Bullinger (Rev. de Th. et de Phil. 1904, 5, p. 384—410).

A. Wabnitz, L'instruction et l'éducation en Palestine chez les anciens juifs et à l'époque de Jésus et des apôtres (Rev. d. Th. et d. Quest. rel. 1904, 6, p. 485—528).

B. B. Warfield, The millenium and the apocalypse (Princ. th. Rev. oct. 1904, p. 599—617).

B. Weisz. Der Jakobusbrief und die neuere Kritik (N. krchl. Z. 1904, 5, 391—422; 6, S. 423—439).

P. Wendland, Σωτηρ. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung (Z. f. neutest. Wiss. 1904, 4, S. 335—353).

J. Werner, Der erste antinomistische Streit (N. krchl. Z. 1904, 10, S. 801—824; 11, S. 860—873).

Th. Zahn, Zur Lebensgeschichte des Apostels Paulus. II (N. krchl. Z. 1904, 3, S. 189—200).

—— Neues und Altes über den Isagogiker Euthalius (N. krchl. Z. 1904, 4, S. 305—330; 5, 375—390).

Digitized by Google

Het Organisme der Wetenschap.

Mijn Hooggeachte Vriend *E. Snellen* wijdde in een vorig nummer der Theol. Studiën enkele regelen aan mijn artikel over de mechanische en teleologische natuurbeschouwing. Dat ik daarop niet in briefvorm antwoord, komt niet voort uit gebrek aan waardeering zijner sympathieke woorden, maar vindt zijn oorzaak hierin, dat de beschouwingen, waartoe Ds. Snellens opmerkingen aanleiding geven, moeten uitloopen op de vraag naar het organisme der wetenschap. Ik koos dus dit opschrift boven mijn artikel, om de aandacht mijner lezers terstond in vaste banen te leiden.

Het wil mij voorkomen, dat er één groot bezwaar is in te brengen tegen Ds. Snellens schrijven n.l., dat hij op het gebied der wijsbegeerte niet scherp onderscheiden heeft het *waardeerings-oordeel* (dat in het dadelijk levensbesef is gegrond en waaromtrent dus verschil van meening kan bestaan) en het *logische oordeel* (dat voor ieder, die nadenkt, dwingend en onweersprekelijk is, omdat het zijn grond vindt in de redelijke natuur des menschen). De woorden van *Vinet* en *Secretan*, die mijn Vriend met instemming aanhaalt, kunnen mij dan ook geenszins bevredigen om de eenvoudige reden, dat ze veeleer verwarring stichten dan ons verder brengen. De machtige problemen, die zich overweldigend opdringen aan dengeen, wiens logische aanleg nu eenmaal overwegend is, zijn met dergelijke machtspreuken niet te sussen. Ze werken daarom op zúlk eenen veeleer ontstemmend dan overtuigend. Daarom, nog

Digitized by Google

eens: we moeten op het gebied der wijsbegeerte onderscheiden: een *waardeerings-* en een *logisch* element.

De dogmatische onderscheiding tusschen Christus als *Scheppings-* en als *Verlossings*-middelaar kan ons op weg brengen om deze beide elementen uit elkander te houden. Christus als Scheppings-middelaar is de *Λογος*, door wien alle dingen geschapen zijn en in welken zij hun *redelijken* grond hebben. Christus als Verlossingsmiddelaar is de *Λογος ἐνσαρκος*, die, in het vleesch verschenen, ons van zonde en dood verlost. Dat de *κοσμος*, het welgeordend sieraad der Godsgedachten, in den *Logos* als Scheppings-middelaar is gegrond, zal geen belijder van den Christus durven tegenspreken. Maar daarmede moet hij dan tevens toegeven, dat de menschheid als mikrokosmos den redelijken samenhang der Godsgedachten in den makrokosmos nadenkt en daarbij niet willekeurig te werk kan gaan. Hierin nu ligt de logiciteit van het algemeen menschelijk denken opgesloten, welke logiciteit door ieder mensch (hij zij dan *in* of *buiten* Christus als *Verlossings*-middelaar) erkend moet worden, wil hij niet spelen met de ordeningen Gods. Ware dit door de Theologen altijd goed begrepen, dan zouden de raadgevingen aan de „rede" anders geklonken hebben en zouden die Theologen zelf zich hebben onderworpen aan de dwingende macht der logische redeneering, die is uit God. — Hier hebben we dus het *logische* element, dat we op philosophisch terrein onderscheidden van het *waardeerings*-oordeel.

Moest het eerste *dwingend* heeten voor ieder, het laatste is gegrond in het *dadelijk levensbesef*. Dit dadelijk levensbesef nu is wederom één met het *grond*-streven onzer persoonlijkheid en dit grondstreven kunnen we niet beter bepalen dan als *wil* 1). Zelfs in de hedendaagsche

1) De *wil* als *grondstreven* is te onderscheiden van de *zelfbepaling*, waaronder wij verstaan: het grondstreven op dit of dat object *gericht*.

Digitized by Google

litteratuur begint deze waarheid door te schemeren. Zoo lezen we b.v. in het bekende boek van *Ingeborg Maria Sick* „Loutering", blz. 29, 30: „Uw zelf — wat is dat? Dat is niet alleen uwe overtuiging, zooals sommigen meenen. Niet alleen uwe gedachten, uwe woorden, uwe gebeden eischt God, ook niet uwe zonden, hoewel gij ze Hem zeker gaarne te dragen wilt geven — wie zou ze anders willen dragen? Ook niet alleen uwe liefde, al kondt gij ze niemand beter opdragen. Neen, het is Hem eerst en vooral om uw *wil* te doen. Want uw wil dat zijt gij zelf. Weet gij het? Ja, gij weet het, en daarom aarzelt gij de betrekking tot stand te brengen. De heerschappij over den wil houdt men liefst aan zich zelf. En toch moet gij haar overgeven, geheel en zonder voorbehoud. Dan eerst zal de gemeenschap volkomen zijn: wij in God en God in ons. „Zoo wie zijn leven verliezen zal om mijnentwil, die zal het vinden" " .....

„Zoo wie zijn leven verliezen zal om mijnentwil, die zal het vinden", dit is *het* woord van den *Verlossings*middelaar, van Hem, die zonde en dood komt verwinnen. Wat is *zonde?* Wat is haar *wezen?* Wel niet anders dan *ἀνομία* (I Joh. 3 : 4), dan *wetteloosheid.* De zondige, de gevallen mensch wil het middelpunt van alle leven en levenswet uit den *Schepper* in het *schepsel* verleggen. De zondige, de gevallen mensch is *egocentrisch*, niet *Theocentrisch.* Daarom is het *wezen* der zonde niet anders dan *perversitas* van den *wil*, het grondstreven der persoonlijkheid. — Wat is het wezen des *doods?* Wel niets anders dan *ontbinding.* Het leven assimileert, bindt samen, de dood ontbindt.

Zonde en *dood* raken dus niet in de eerste plaats de *logische* orde der dingen. Want deze logische orde staat als een regenboog vast op de duistere wolken: de vormen, de natuurwetten, de denkwetten zijn het blijvende te midden der verandering. Zonde en dood rakén in het rijk der natuur het *leven*, de *kracht;*

Digitized by Google

in het rijk des geestes (wanneer we deze beide hier aldus tegenover elkander mogen stellen) den *wil*. *Hier* nu komt het heerlijk werk van den Christus als *Verlossings*-middelaar aan de orde. Hij redt ons van zonde en dood. Wie Hem belijdt, sta dan ook af van de zonde!

Maar heeft dit laatste nu iets te maken met de *logische* orde in de schepping, die de redelijke mensch gedwongen is ná te denken? Bij eenige bezinning zal ieder mij moeten toegeven: neen. De zonde verdierf onzen *wil*, ze is *hoogmoed;* ze raakt dus niet het *logische* element maar de *waardeering* in den mensch. Onze *wil* moet worden omgezet uit zijn *egocentrisch* in het *Theocentrisch* streven, onze *hoogmoed* moet worden gebroken. Dat wil zeggen: wij moeten de heerlijkheid der schepping niet maar als buit medevoeren aan eigen zege-kar, we moeten die heerlijkheid niet rooven van onzen Schepper, we moeten haar en ons zelf Hem ten offer brengen. Maar die heerlijkheid der schepping blijft wat ze is en daartoe behoort de *logische* orde der gedachten Gods. *Die* moeten wij dan ook *laten* wat ze is, willen we niet te kort doen aan de ordeningen van Hem, die het al ordent en regeert. Zouden we in dézen zin dus de rede tot bescheidenheid willen aansporen, dan zouden we in plaats van God te verheerlijken, aan Zijn glorie te kort doen.

In het kort: op het terrein der wijsbegeerte kan men van meening verschillen, waar het aankomt op waardeerings-oordeelen; maar waar het geldt de logische orde der dingen, dáár moet *ieder* bukken. Alleen bij zuivere *onderscheiding* tusschen *willen* en *denken* in den mensch [1]) kunnen we tot zuivere probleem-stelling in deze komen. Het zal velen moeite kosten om van

---

1) Ook Prof. *Chantepie de la Saussaye Sr.* wilde uitgaan van het *willen*, niet van het *denken*. Vgl. „Ernst en Vrede", IV, blz. 466: VI, blz 209, 10. — Wij zelf wezen reeds in het kort op een en ander in ons artikel „De Theologie en haar plaats in het kader der wetenschappen", in de „Theol. Studiën", 1903, blz. 480/91.

Digitized by Google

dit gezichtspunt bij hun Theologische beschouwingen uit te gaan. Want het sluit vrijwel een algeheele omkeering van zaken in. Dit principieele punt moet daarom onder ons Theologen aan de orde worden gesteld en alzijdig toegelicht. Voor het oogenblik mag ik er echter niet nader op ingaan.

De *logische* orde der dingen is derhalve gegrond in de scheppings-ordinantie Gods, ze staat onwrikbaar vast, kan door de zonde niet worden aangetast, omdat ze louter *formeel* (d. w. z. *vorm-* en *wet*-gevend) is. De zonde echter raakt ons *wils*-wezen, zij verderft onze verhouding tot God en wereld, voor zoover deze verhouding een liefdes-, een levensverhouding is. Onze *waardeerings*-oordeelen zijn door haar verdorven.

Nu komen we tot het hoofdpunt onzer onderzoeking. De wetenschap, en dus ook de wijsbegeerte, heeft niet alleen met de *waardeerings-oordeelen*, maar ook wel degelijk met de *logische orde* der dingen (physische en psychische wetten, mathematiek, logica) te doen. Over de eersten kan verschil van meening bestaan, aangaande de laatste echter is alle meenings-verschil uitgesloten, dáár kan en mag geen sprake zijn van de zoo geroemde bescheidenheid in het denken. Natuurlijk: voor den enkele en vooral voor de jongeren is zulk een bescheidenheid goed maar voor de *menschheid als geheel*, voor het *algemeen-menschelijk denken* zou zulk een bescheidenheid geenszins kunnen strekken *ad maiorem Dei gloriam*.

Op dit alles nu heeft *Ds. Snellen* niet den nadruk gelegd. Ik ben er echter zeker van (gedurige samenspreking met hem geeft mij deze overtuiging), dat mijn Vriend het volmondig zal toestemmen. Ik bedoel hiermede dan ook mijnerzijds evenmin als hij zijnerzijds een bestrijding, maar wensch alleen dit punt meer naar voren te brengen.

Op grond van het voorafgaande moeten wij ons nu een beeld trachten te vormen van het organisme der

Digitized by Google

wetenschap. Zeer in het kort ontwierp ik daarvan een schets in mijn meergenoemd artikel over „de Theologie en haar plaats in het kader der wetenschappen"; ik ben er Ds. S. dankbaar voor, dat hij mij de gelegenheid heeft geopend, er hier met een enkel woord op terug te komen.

We spreken van het „organisme" der wetenschap, omdat de verschillende wetenschappen niet een atomistisch aggregaat vormen maar een samenhangend geheel. Evenmin als men dan ook de deelen van een levend lichaam uiteen kan snijden zonder de *eenheid*, het *leven* te dooden, evenmin kan men in het organisme der wetenschap de deelen *scheiden* zonder het levend geheel te schaden. We mogen hier slechts *onderscheiden*, niet scheiden.

Om tot zuivere onderscheiding te komen heb ik (Theol. Studiën, 1903, blz. 426) als hoofdgroepen bij mijn indeeling genomen: wetenschap in *engeren* zin en in *ruimeren* of *hoogeren* zin. De wetenschap in engeren zin omvat *physiologie*, *psychologie* en *historie*, de wetenschap in ruimeren zin is de *metaphysica*, welke uiteenvalt in *Theologie* en *philosofie*. Wij kunnen deze beide n.l. beschouwen als uitgaande boven de natuur, zoekende wat *achter* de natuur verborgen is, wat als het ware die natuur *draagt*. De metaphysica is dan ook niet een wetenschap, die zich met doode abstracties bezig houdt, ze wil integendeel doordringen tot het *wezen* der dingen en zich rekenschap geven van de eenheid en den samenhang in het wereldgeheel.

Theologie en *philosofie* houden zich derhalve bezig met den diepsten grond der dingen: de Theologie heeft tot object *God* in Zijn verhouding tot de schepping in het algemeen en de menschheid in het bijzonder; de philosofie heeft tot object de *schepping*, het *wereldgeheel in zijn eenheid*. Daarom vallen voor ons Theologie en philosofie *niet* samen, omdat voor ons in Theïstischen zin God niet samenvalt met Zijn schepping

Digitized by Google

maar er tevens boven uit gaat, *transcendent* blijft. Wanneer men in *pantheïstischen* zin God en schepping vereenzelvigt, dat wil zeggen alleen Gods *immanentie* aanvaardt, dan moeten natuurlijk Godsbeschouwing (de Theologie) en wereldbeschouwing (de philosofie) ook samenvallen.

Aangaande de philosofie merkt Ds. S. op „Stelsels ontstaan, stelsels wijken..... En toch..... is in die dwaling een bestanddeel van waarheid." De Geachte schrijver heeft daarmede wel geen onderschatting van den *vooruitgang* op wijsgeerig-wetenschappelijk gebied bedoeld. Sommigen zouden dit echter uit zijn woorden kunnen afleiden. Daarom hier een enkele opmerking. Het berust eenvoudig op een *dwaling*, wanneer men meenen zou, dat er op het gebied der philosophie niet evenzeer van *wetenschap* en van *vooruitgang* in wetenschappelijken zin sprake zou zijn als b.v. op physiologisch, psychologisch en historisch terrein. Gewoonlijk wordt het door onwetenden aldus voorgesteld, alsof de wijsgeeren het onderling zoo ongeveer in niets ééns zouden zijn en dat er onder hen nog maar evenveel verdeeldheid heerschen zou als bij den aanvang, toen de Ionische wijsgeeren de eerste schreden op dezen langen weg zetten. *Hegel* heeft aan die dwaling voor goed een eind gemaakt en aangetoond, dat er ook hier wel degelijk van vooruitgang gesproken mag worden. [1]) De ééne wijsgeer bestrijdt den ander maar — heft zijn systeem niet op, verrijkt het alleen met zijn tegendeel: „Die verschiedenen Stufen der logischen Idee finden wir in der Geschichte der Philosophie in der Gestalt nach einander hervorgetretener philosophischer Systeme, deren jedes eine besondere Definition des Absoluten zu seiner Grundlage hat" [2]). — De jonge *Fichte* noemt „die einzelnen Elemente und Seiten

---

1) Vrgl. hierbij echter *Trendelenburg*, „Logische Untersuchungen", 1870, I, S. 83 f.f.
2) „Kl. Logik" (Ed. Bolland), S. 127 f.f.

Digitized by Google

des bisherigen Philosophirens" de leden van een *levend* geheel [1]). De leden van een lichaam nu sluiten elkander uit maar *vullen tevens elkander aan.*

Is er alzoo een vaste ontwikkeling, een vooruitgang in de geschiedenis van het wijsgeerig denken der menschheid aan te wijzen, dan mogen we hier met evenveel recht spreken van een *wetenschap* als we dat doen bij wiskunde, natuurkunde, enz. Het object, waarmede de philosofie zich bezighoudt, is de *eenheid* der wereld en den *onderlingen samenhang* harer deelen. Gevolg hiervan is, dat Theologie en philosophie, al zijn ze ook gelijk wij zagen te onderscheiden, hand in hand moeten gaan.

Dit blijkt reeds terstond bij eenig nadenken over de *encyclopaedie* der Theologie. Terecht heeft *Prof. Kuyper* de laatste (evenals alle encyclopaedie) gerangschikt onder de *wijsgeerige* vakken [2]). Dat is juist. Want het doel der encyclopaedie eener wetenschap is toch wel niet anders dan *de plaats aan te wijzen, die deze wetenschap in den kring* (κυκλος, *cyclus*) *der wetenschappen inneemt.* — Wanneer nu schrijver dezes den drang der tijden gevoelt en er telkens weer op uit is, om tot herstel van de eere der Theologische faculteit tot een vergelijk met de andere wetenschappen te komen, dan is het hem een wondere gewaarwording als bij misverstand uitsluitend voor een „philosoof" te worden aangezien onder de Theologen. Dit komt o. a. voort uit gebrek aan inzicht in déze waarheid, dat de *Theologie* onderscheiden moet worden van de *religie.* De eerste is vooral *theoretisch* wetenschappelijk, de laatste *praktisch.* Daarom moet de Theoloog met *wetenschappelijke* wapenen strijden en voor zijn wetenschap een vaste plaats weten te veroveren te midden der andere wetenschappen. Die wapenen nu zal hij vinden in het

---

1) „Beiträge zur Characteristik der neueren Philosophie", 2e Aufl., S. 25 vgl. S. XV.
2) „Encyclopaedie der H. Godgeleerdheid", 1894, I, bldz. 30, 31.

Digitized by Google

arsenaal der *philosofie*, die wij naast de Theologie plaatsten onder het hoofd: wetenschap in *ruimeren*, *hoogeren* zin.

Maar niet alleen als encyclopaedist komt de Theoloog op philosofisch terrein. Ook, waar hij *redelijk* nadenkt over de verhouding van den Schepper tot zijn schepsel, waar hij bijbelplaatsen exegetiseert, enz. komt hij als denkend mensch in aanraking met problemen, die tot hun oplossing philosofische bezinning eischen. Beter dan *Hegel* kan ik het niet zeggen. Daarom laat ik hier een behartenswaardige bladzijde uit zijn „Religionsphilosophie" (*Ed. Bolland*, S. 572 f.) volgen. „Indem die Lehren der christlichen Religion in der Bibel vorhanden sind, sind sie hiermit auf positive Weise gegeben. Und wenn sie subjectiv werden, wenn der Geist ihnen Zeugnis giebt, so kann das auf ganz unmittelbare Weise sein, dass des Menschen Innerstes, sein Geist, sein Denken, seine Vernunft davon getroffen ist und diesem zusagt. So ist die Bibel für den Christen diese Grundlage, die Hauptgrundlage, die diese Wirkung auf ihn hat, in ihm anschlägt, diese Festigkeit seinen Ueberzeugungen giebt. Das Weitere ist aber, dass er, weil er denkend ist, nicht bei diesem unmittelbaren Zusagen, Zeugnisse stehen bleiben kann, sondern sich auch ergeht in Gedanken, Betrachtungen, Nachdenken darüber. Das giebt dann in der Religion weitere Ausbildung, und in der höchsten ausgebildeten Form ist es die Theologie, die wissenschaftliche Religion, dieser Inhalt als Zeugnis des Geistes auf wissenschaftliche Weise gewusst. Da tritt dann dieser Gegensatz ein, dass gesagt wird: man solle sich bloss an die Bibel halten. Das ist einerzeits ein ganz richtiger Grundsatz. Es giebt Menschen, die sehr religiös sind, nichts thun als die Bibel lesen und Sprüche daraus hersagen, eine hohe Frömmigkeit, Religiosität haben. Aber Theologen sind sie nicht; da ist noch keine Wissenschaftlichkeit, Theologie. Götze, der lutherische Zelot,

Digitized by Google

hatte eine berühmte Bibelsammlung; auch der Teufel citiert die Bibel, aber das macht eben noch nicht den Theologen. So wie dies nur nicht mehr bloss ist Lesen und Wiederholen der Sprüche, so wie das sogenannte Erklären anfängt, das Schliessen, Exegesieren, was es zu bedeuten habe, so tritt der Mensch ins Raisonnieren, Reflectieren, ins Denken hinüber. Und da kommt es darauf an, ob sein Denken richtig ist oder nicht, wie er sich in seinem Denken verhalte. Es hilft nichts, zu sagen, diese Gedanken oder jene Sätze seien auf die Bibel gegründet. Sobald sie nicht mehr bloss die Worte der Bibel sind, ist diesem Inhalt eine Form gegeben, bekommt der Inhalt eine logische Form. Oder es werden bei diesem Inhalte gewisse Voraussetzungen gemacht und mit diesen an die Erklärung gegangen; sie sind das Bleibende für die Erklärung, man bringt Vorstellungen mit, die das Erklären leiten. Die Erklärung der Bibel zeigt den Inhalt der Bibel in der Form, Denkweise jeder Zeit; das erste Erklären war ein ganz anderes, als das jetzige. Solche Voraussetzungen sind z. B. die Vorstellung, dass der Mensch von Natur gut sei, oder dass man Gott nicht erkennen könne. Wer solche Vorurteile im Kopfe hat, wie muss der die Bibel verdrehen? Das bringt man hinzu, obgleich die christliche Religion gerade dies ist, Gott zu erkennen, worin Gott sogar sich geoffenbart, gezeigt hat was er ist.... Die Theologie, sowie sie nicht ein Hersagen der Bibel ist und über die Worte der Bibel hinausgeht, sowie sie es darauf ankommen lässt, was für Gefühle im Inneren sind, — gebraucht Formen des Denkens, tritt ins Denken. Gebraucht sie diese Formen nun nach Zufall, so dass sie Voraussetzungen hat, Vorurteile, so ist dies etwas Zufälliges, Willkürliches, und die Untersuchung dieser Denkformen ist allein die Philosophie. Die Theologie gegen die Philosophie sich kehrend ist entweder bewusstlos darüber, dass sie solche Formen braucht, dass sie selbst denkt und es darauf ankommt,

Digitized by Google

nach dem Denken fortzugehen, oder es ist nicht Ernst damit, sondern bloss Täuschung: sie will das beliebige, zufällige Denken, das hier das Positive ist, sich vorbehalten." — Dit lange citaat is het citeeren waard.

Zoo blijkt uit onze beide opmerkingen, dat Theologie en philosofie elkaar niet uitsluiten, veeleer aanvullen. Máár, wanneer we op deze wijze van de philosofie spreken, dan bedoelen we haar als insluitend èn het *logisch element*, èn het *waardeerings-element*. Er zal dus wetenschappelijke discussie en wel zúlk een, die haar grond vindt in het *dadelijk levensbesef*, noodig zijn om hier tot klaarheid te komen. Natuurlijk ligt het buiten ons bestek om daarop te dezer plaatse nader in te gaan. Wij bedoelen in dit artikel slechts een *formeele* beschouwing aangaande het organisme der wetenschap te geven en sluiten daarom alle materiëele kwesties uit. (Tusschen *Hegel* en ons b.v. blijft ook op dit punt een aanmerkelijk verschil bestaan.)

We keeren terug tot de beschouwing der philosofie. Zij dan is in de eerste plaats (evenals de Theologie) *theoretisch* van aard; maar kan als *levenswijsheid* ook *praktisch* heeten. Het *logisch* element in haar is, gelijk wij zagen, voor *ieder* dwingend; maar, waar ze *praktisch* wordt, waar het *waardeerings*-oordeel optreedt, daar treedt de mogelijkheid van een *principieel* verschil in. In elk geval, de philosofie houdt zich bezig met het wereldgeheel als *eenheid*. Dit wereldgeheel nu, we zagen het, heeft tot principes *kracht* en *idee* en is daarom een *logisch* geordende *realiteit*. De *kracht* is de grond dáárvan, *dat* de wereld bestaat, aan de *idee* dankt de wereld de *hoedanigheid* van haar bestaan [1]). De philosofie zal zich rekenschap hiervan hebben te geven en zich daarom met de laatste principiën van

---

1) Vgl. hierbij „Theol. Studiën", 1903, bldz. 413—23. Ook in het studentenblad „Eltheto" gaf ik een beschouwing hieromtrent, vrgl. de nummers van 13 Oct. en 10 Nov. 1904.

Digitized by Google

het wereldgeheel hebben bezig te houden. Ze is echter, en hierop leggen wij den nadruk, te onderscheiden van de *Theologie*, die tot object heeft *God*, den transcendent-immanente, in Zijn verhouding tot Zijn schepping.

De laatste principiën van het wereldgeheel nu staan niet los naast de wereldverschijnselen, zooals ze zich meer aan de *oppervlakte* (als we het zoo eens mogen noemen), vertoonen en die dan ook tot op zekere hoogte binnen het terrein der philosofie, *in het bijzonder* echter binnen het terrein der wetenschap in *engeren* zin vallen. Deze wetenschap nu deelden we in: *physiologie*, *psychiologie*, *historie*. Al die wetenschappen hebben tot object de haar toegewezen *verschijnselen* van het wereldgeheel en geven derhalve geen uitsluitsel aangaande de *laatste* principiën der dingen (het object der philosofie). Ze sporen *feiten* op en rangschikken die feiten onder empirische, algemeene *wetten*; maar de grond, waarin die feiten met hun wetten wortelen, het wereld*geheel* als realiteit in zijn tweeledig bestand (kracht en idee) blijft voor déze wetenschappen een *mysterie*. — Wat deze wetenschappen aan *diepte* verliezen, winnen ze echter aan *klaarheid* en *exactheid*. Ze laten daarom ook veel minder plaats voor verschil van meening, ja, voorzoover ze mathematische en logische zekerheid hebben zijn ze onweersprekelijk. Hier treedt dus het *logische element* óók voor de wetenschap in engeren zin op den voorgrond en de Theoloog mag zich wel tweemaal bedenken, voordat hij de aldus geconstateerde en onder algemeene wetten gebrachte feiten negeeren of ontkennen wil.

Derhalve: de wetenschap in *ruimeren*, *hoogeren* zin (de metaphysica) omvat *Theologie* en *philosofie*. De Theologie heeft tot object *God* in Zijn verhouding tot kosmos en mensch, de *philosofie* de wereld als *geheel*. Omdat de Theologie tot object heeft *God* (die ook *transcendent* is) gaat ze uit bóven de philosofie, omdat ze tot object heeft God in Zijn *verhouding tot kosmos en*

Digitized by Google

mensch gaat ze op dit punt óver in de philosofie zonder in haar óp te gaan. De *philosofie* op hare beurt gaat weer óver (maar niet óp) in de wetenschap in *engeren* zin, die zich bezig houdt met feiten en empirische wetten, in één woord met de *verschijnselen* van het wereld*geheel*.

Hiermede meen ik mijn standpunt tegenover de beschouwingen van *Ds. Snellen* gepreciseerd te hebben. Ten slotte echter nog een enkele opmerking. Mijn Vriend besluit zijn schrijven, zich afvragende: of ik niet meer beslist den nadruk op mijn kennis-theoretisch standpunt had moeten leggen. Dat is sinds geschied, „Theol. Studiën", bldz. 265—284, 1904. — Voorts: of het theologisch uitgangspunt niet meer principieel tegenover het wijsgeerig moet worden gesteld? Dit is *nu*, zij het ook in het kort, geschied. — Maar voorts voert Ds. S. *dogmatische* kwesties aan, waaromtrent het mij misschien eenmaal gegeven zal zijn het mijne te zeggen, maar die in het besproken artikel *niet* aan de orde waren. Mijn bedoeling met dat artikel toch was, evenals met dat aangaande de kennis-leer, niet anders dan deze: *encyclopaedische* opmerkingen te geven, die ons in staat stellen om de Theologie weder, in aansluiting met de hedendaagsche wetenschap, tot eere te brengen. Het artikel over de „mechanische en teleologische Natuurbeschouwing" bewoog zich daartoe op *physiologisch* terrein, het volgende op *kennis-theoretisch* gebied, misschien vind ik later gelegenheid, met hetzelfde doel eenige *psychologische* opmerkingen ten beste te geven, die grootendeels gereed liggen. — De beide voorgaande artikelen stonden voorts in nauw verband met mijn eerste artikel over „De Theologie en haar plaats in het kader der wetenschappen". Want hierin wees ik op het verband tusschen *Theologie* en andere wetenschappen in het algemeen, in *formeelen* zin. De beide volgende artikelen daarentegen gaven *materieele* opmerkingen en wezen den weg, hoe men bij volle waar-

Digitized by Google

deering der huidige wetenschap weder aansluiting vinden kan tusschen haar en de Godgeleerdheid.

Met een hartelijken groet aan *Ds. Snellen*, die dit schrijven zeker niet anders dan als een vriendschappelijk antwoord zal beschouwen, eindig ik.

Ommeren, Dec. 1904. A. H. DE HARTOG.

Digitized by Google

Urim en Thummim in de Priesterwet.

De Ballingschap heeft een diepe scheur getrokken in Israël's geschiedenis. Het volk *Israël* is ondergegaan, om door de restauratie na 433 als de gemeente der *Joden* te herleven.

Niet genoeg kan men zich bij de lezing van het Oude Testament of zijn apocriefen van deze waarheid doordringen. Op verschillende wijzen heeft Wellhausen deze waarheid in zijn: *Geschichte Israels* (sedert meer als *Prolegomena zur Gesch. Isr.* bekend) in het helderste licht gesteld. Eén der formuleeringen er van is: de Wet van het Jodendom is voor de Joodsche gemeente gemaakt, d. w. z. is na-exielisch.

Ik denk er niet aan deze formuleering der genoemde waarheid te bestrijden. En het is noodig geweest haar zoo hel en klaar mogelijk uit te spreken. De Priesterwet is inderdaad de aanvang van het Jodendom geweest. En uit dat gezichtspunt moet zij allereerst en allermeest gelezen worden, wil men hare bedoelingen verstaan. Maar dit neemt niet weg, dat zij tegelijkertijd ook iets anders is: het sluitpunt der vóór-exielische ontwikkeling; dat zij — wat Wellhausen natuurlijk niet ontkent, maar (met 't oog op zijn doel) te weinig in 't licht heeft gesteld — veel oud materiaal bevat.

Tot die overgeleverde stoffen behooren ook de *Urim* en *Thummim*. Zien we eerst in hoofdzaak wat we

Digitized by Google

daarvan weten uit Israël's volksgeschiedenis. En trachten we dan te bepalen, wat zij geworden zijn in de Joodsche gemeente naar de voorschriften der Priesterwet.

Dat de naam van het orakelwerktuig „Lichten en Volmaaktheid" beteekent, willen de vocalisatoren van den Massorethischen tekst aangeven. De Grieksche vertalers der LXX, met hun *δηλωσις, δηλοι, διδαχη* en *ἀληθεια, τελειωσεις* enz. hebben blijkbaar een eenigszins andere opvatting gehuldigd. Waarschijnlijk hebben zij אורים als *orim* gelezen en met הורה „onderwijzen" in verband gebracht.

Het is zeer wel mogelijk, dat beide opvattingen de oorspronkelijke beteekenis onjuist weêr geven. De oudste geschiedenis, die ons bekend is, de eenige, waaruit wij eenigszins kunnen opmaken, hoe Urim en Thummim als orakelwerktuig gebruikt werden (1 Sam. 14 : 36 vv.), zou ons een andere etymologie doen vermoeden: אורים van ארר „vervloeken" en תמים van תמם „onberispelijk zijn". De oorspronkelijke uitspraak zal dus geweest zijn *'Orim* (in de LXX bewaard, doch verkeerd geïnterpreteerd) en *Thamim.* [1]) 1 Sam. 14 : 36 vv. doet ons zien, hoe zij in een Godsoordeel, om schuld of onschuld tegenover de Godheid aan te wijzen werden gebruikt. Saul vraagt: als de schuld bij hem of Jonathan mocht zijn, dat dan het lot *Urim* te voorschijn moge komen, en indien zij onschuldig zijn, geef dan *Thummim.*

Het schijnt, dat ze in den *efod*, een orakelgarnituur, bewaard werden. [2]) Werd daaruit getrokken? Misschien wel. Arabische schrijvers vermelden, hoe men vóór den Islam voor 't genoemde doel pijlen trok. Het kan ook zijn, dat men met steenen wierp. Niemand kan hier met zekerheid spreken. Het instituut laat verschillende mogelijkheden toe.

1) Verg. Arabisch *Tamîma*, een halssnoer van amuletten. Evenwel, de overeenkomst in naam kan toevallig zijn. — Als *orim* niet met *arar*, maar met *jara* samenhangt, moet men het niet met de LXX als „onderwijzen" (*hora*), maar als „werpen" scil. „het lot werpen" opvatten.

2) Verg. Elhorst in Teyler's Theol. Tijdschr. 1904, bl. 158 vv.

Digitized by Google

In de historische boeken worden ze na de Davidisch-Salomonische periode niet meer vermeld. Dit stilzwijgen kan toevallig zijn. Hozea toch, in de achtste eeuw, schijnt deze wijze van orakelgeven nog als zeer gewoon te kennen, als hij (Cap. 3 : 4) de toekomstige ellende aldus beschrijft: „Want geruimen tijd zullen de kinderen Israël's zitten zonder koning of vorst, zonder offer of masseba, zonder efod en terafim". Ik geloof, dat wij het dichtst bij de werkelijkheid zijn, als we onderstellen, dat tot het einde van het volksbestaan dit oude instituut in stand is gebleven, hoewel gaandeweg meer in onbruik gerakende. Jeremia zegt omtrent de ark des verbonds: „Wanneer gij dan u vermenigvuldigt en vruchtbaar zijt in den lande, in die dagen, spreekt Jahve, zal men nooit meer zeggen: De ark des verbonds van Jahve! Ze zal niemand in de gedachte komen, en men zal harer niet gedenken noch haar missen, en zij zal niet meer gemaakt worden" (Cap. 3 : 16). Wanneer de profeet zóó dacht over het nationale, oud-Mozaïsche heilige voorwerp, dat, bovendien, zich zoo gemakkelijk leende tot symboliseering in den geestelijken godsdienst — hoe zal hij dan wel geoordeeld hebben over den *efod* met zijn inhoud, de *orim* en *thamim!*

Nu schijnt het wel, dat de verzamelaars en omwerkers der priesterwetten geen geesteskinderen in deze van den grooten profeet geweest zijn. Zij zijn meer verwant met Ezechiël, die met hart en ziel aan den cultus in den Jeruzalemschen tempel hing, en die het woord van zijn ouderen tijdgenoot Jeremia zeker niet ad litteram onderschreven zou hebben.

Wij weten, dat in den tweeden tempel de plaats van de ark ledig gebleven is, en er zich in 't Heilige der Heiligen slechts een steen bevond. Of 't woord van Jeremia daarop invloed geoefend heeft? Of dat men, nu

Digitized by Google

't aloude heilige voorwerp vernietigd was, aan een nieuw gemaakt niet zooveel zou gehecht hebben? Waarschijnlijk is wel, dat de auteur in de Priesterwetten, die Ex. 25 vv. zoo uitvoerig den tabernakel beschreef en de ark zoo op den voorgrond stelde, gewild heeft, dat in den nieuw te bouwen tempel wederom een arke des verbonds zou geplaatst worden. Zeker, hij kan in zijn beschrijving veel overgeleverde stof verwerkt hebben — en het wil mij voorkomen, dat meer nog dan meestal het geval is, ook uit dat oogpunt deze beschrijving gelezen moet worden — maar hij zou dat alles niet zoo minutieus en met voorliefde geteekend hebben, als hij niet bedoeld had, tevens een voorschrift te geven voor de restauratie van Jahve's heiligdom in 't midden der nieuwe gemeente Gods.

Onze overweging omtrent de ark in de Priesterwet doet reeds vermoeden, in welk licht wij de plaatsen in den Priestercodex betreffende Urim en Thummim wenschen te verklaren. De vraag is hier: zijn zij in de jongste wetgeving der Thora louter symbolen geworden? Of is de bedoeling geweest, dat de Hoogepriester ze ook werkelijk als orakelwerktuigen nog zou gebruiken?

Voor de eerste opvatting is inderdaad veel te zeggen. In twee van de drie plaatsen, die tot P. behooren, zou men werkelijk met de symbolische verklaring kunnen volstaan. Lev. 8 : 8 zegt dienaangaande niets. Daar staat slechts: „Hij hechtte hem de tasch op de borst en deed daarin de Urim en de Thummim". Of de Hoogepriester deze חשן משפט (naar Babylonisch voorbeeld) [1]) slechts als symbolisch sieraad moest dragen, dan of hij de U. en Th. daarin ook gebruiken moest, blijkt niet. De tweede plaats, Ex. 28 : 30, echter zou,

1) De lotstafeltjes worden in het Babylonisch scheppingsepos ook op de borst gedragen.

Digitized by Google

op zich zelf beschouwd, voor een symbolische verklaring in aanmerking kunnen komen. „Zoo zullen die (Urim en Thummim) op Aäron's hart zijn, wanneer hij voor Jahve komt, en zal Aäron voortdurend de rechtspraak (of de Godspraak, משפט) voor Israël's zonen op zijn hart dragen vóór Jahve". [1])

Als de Priesterwet niets meer betreffende Urim en Thummim bevatte, dan zou men niets kunnen aanvoeren tegen deze onderstelling: U. en Th. zijn „survivals" uit de oude volksreligie, geheel van hun oorspronkelijke beteekenis en kracht beroofd en slechts voortlevende als een deel van het ornaat van die buitengewone figuur in de Priesterwet, den Hoogepriester. Alles is aan hem symbolisch, van de hoofdplaat af, met haar opschrift קדש ליהוה tot de schelletjes onder aan den zoom van zijn gewaad. Gelijk de geheele Priesterwet in zijn geheel eenige persoon culmineert, komt ook haar symbolisch karakter in hem het meest sprekend uit.

Doch nu is er nog een derde plaats in P., die ons belet ons bij deze opvatting neêr te leggen. In Num. 27 : 21 lezen wij: „Voor den priester Eleazar zal hij [Jozua] staan, en deze zal voor hem door de beslissing van de Urim Jahve raadplegen; naar zijn uitspraak [עַל־פִּיו] zal hij en zullen alle zonen Israël's en de geheele gemeente uit- en ingaan". Het wil mij voorkomen, dat de priesterlijke wetgever op deze plaats, waar zoo absoluut mogelijk het burgerlijk gezag aan 't geestelijk onderworpen wordt, uitdrukkelijk verklaart te verwachten, dat ook na Israël's herstel het oude orakelwerktuig weêr zijn dienst zal doen. Hoe de drie genoemde plaatsen in onderling verband te verklaren

---

1) Verg. stelling IX achter Dr. Wumkes' akademisch proefschrift „De Geref. Kerk in de Ommelanden tusschen Ems en Lauwers" (1595—1796), Groningen 1904.

Digitized by Google

zijn, zullen wij straks pogen uitéén te zetten, als we eerst herinnerd hebben, wat de na-exielische getuigenissen dienaangaande leeren.

Jezus Sirach (33 : 3) zegt: איש נבון יבין דבר „een verstandig man begrijpt een zaak", en voegt er aan toe wat in de Grieksche vertaling van zijn kleinzoon luidt: *καὶ ὁ νόμος αυτῷ πιστὸς ὡς ἐρώτημα δῆλων.* Doch van deze woorden staat in 't Hebreeuwsch origineel slechts te lezen het woord ותורתו aan 't begin en dan acht letters verder een *nun*. Strack [1]) herstelt den tekst aldus: נאמנה כאורים (ותמים). Het geheele vs 3^{b} wordt dan: „en zijn onderricht is betrouwbaar als Urim (en Thummim)". Hieruit op te maken, dat de Hoogepriester in Sirach's dagen (3e eeuw vóór Chr.) het orakelwerktuig nog gebruikte, zou onvoorzichtig zijn.

In de Misjna (Sota IX, 12) wordt gezegd, dat Urim en Thummim ophielden met den dood der vóór-exielische profeten. Zeer waarschijnlijk berust deze meening op Neh. 7 : 64, 65 (= Ezra 2 : 62, 63). In vs 61 vv. worden eenige uit Babel teruggekomen priesterfamiliën opgenoemd. Van hen wordt vs 64 v. gezegd: „Deze zochten naar hun geslachtsregister, doch daar men dit niet vond, werden zij van het priesterschap buitengesloten. De tirsjatha verbood hun, van het hoogheilige te eten, totdat er weder een priester met de Urim en de Thummim zou staan."

De vraag is: heeft de Misjnaleeraar deze teksten goed verstaan? Dat werkelijk het orakelen door U. en Th. toen voor goed uit was, staat er niet. Men kan er even goed in lezen: er was op dat oogenblik geen priester in Jeruzalem, ook niet onder de teruggekeerden, die oude, gewijde U. en Th. bezat en die er mede wist om te gaan. Maar men wist, dat er in Babel nog wel

1) Die Sprüche Jesus' des Sohnes Siracha, Leipzig 1903.

Digitized by Google

waren, en als een zoodanige weêrkeerde, moest deze maar in het moeielijke geval een beslissing geven.

Dat zelfs nog na Ezra en Nehemia werkelijk door U. en Th. orakel gegeven is, schijnt mij te volgen uit hetgeen Flavius Josephus mededeelt (*Ant. III, 89, 218*), dat nl. twee eeuwen vóór zijn dagen [dus ± 100 vóór Chr.] de borstplaat van den Hoogepriester heeft opgehouden licht te geven (λάμπειν), een zinspeling blijkbaar op *Urim*. Josephus moet voor deze mededeeling wel een datum gehad hebben, omdat hij elders (*Contra Ap.* I, 8) toont zulk een buitengewoon gewicht te hechten aan de successie in de openbaring, de διαδοχὴ τῶν προφητῶν. [1]) Heeft de goddelijke openbaring door de U. en de Th., na het ophouden der geregelde opvolging van de profeten, volgens hem, nog voortgeduurd tot 100 vóór Chr. — dan kan dit moeielijk een meening van hem zijn op beschouwing berustende, maar moet hij wel dienaangaande een traditie gehad hebben.

Wij hebben dus gevonden: 1°. een voorschrift in de Wet des Jodendoms, in Num. 27 : 21, dat het best verklaard wordt als werkelijk gemeend, en 2°. een overlevering bij Josephus, inhoudende, dat tot 100 vóór Chr. de Urim en Thummim hun diensten gedaan hebben.

Ten slotte keeren wij nu tot de Priesterwet terug. Hoe hebben wij over de drie daarin gevonden plaatsen te oordeelen? Wilde de priesterlijke wetgever inderdaad het oude orakelmedium in zijn eer herstellen? Of hebben we hier slechts, gelijk elders, een „survival", dat naar den vorm is blijven bestaan, als een deel van het hoogepriesterlijk gewaad, doch zonder werkelijke beteekenis?

Wanneer men de Priesterwet beschouwt als het sluitpunt der vóór-exielische ontwikkeling, dan verwondert

---

1) Verg. mijn Kanons, § 4, n. 8

Digitized by Google

het ons niet, dat zulk een rest uit de oude godsdienstige gebruiken is overgebleven en toch aan de andere zijde van haar kracht is beroofd. Als men bedenkt, hoe de gansche offerwetgeving in deze jongste wetgeving van karakter veranderd is, zoodat de offers hier eigenlijk geen offers meer zijn, maar sacramenten door Jahve ingesteld, bewijzen, niet van 's menschen goede gezindheid tegenover God, maar van God's goedheid voor hen — dan kan het ons op zich zelf niet verwonderen een verouderd instituut aan te treffen, dat slechts in naam overgebleven zou zijn, doch nu als symbool, hoe het geestelijk hoofd des volks voortdurend de openbaring van Jahve's wil voor Israël's zonen op zijn hart draagt.

Als men evenwel ernst maakt met deze waarheid, dat in den Priestercodex een verzameling voor ons ligt van wat in de verschillende priestercollegiën overgeleverd was en in Babel door schriftgeleerden, gelijk Ezra er één was, gesystematiseerd en gecodificeerd is, dan heeft men geen bezwaar aan te nemen, dat er in P. tegenstrijdigheden voorkomen. Het is nog niemand gelukt een afdoend onderscheid tuschen אשם en חטאת aan te wijzen. Waarom niet? Waarschijnlijk, omdat hier twee niet geheel te vereffenen traditiën bij elkaâr gevoegd zijn. Zoo zou het ook, mutatis mutandis, kunnen zijn met het verschil tusschen Ex. 28 : 30 en Num. 27 : 21. Indien Ex. 28 : 30 te recht symbolisch verklaard wordt, dan verzet zich daartegen toch Num. 27 : 21. Kan het nu niet zijn, dat de eerste plaats afkomstig is van een sofer, die dichter bij Jeremia stond; terwijl de plaats uit Numeri van een man is, die meer geestverwant van Ezechiël was? Zeker, deze wilde ook een doortastende reformatie van den cultus, maar hij hechtte toch meer dan de ander aan de cultushandelingen op zich zelf en schreef daaraan qua talis een grootere beteekenis toe.

Bij deze beschouwing blijft er echter nog ééne vraag

Digitized by Google

ter beantwoording over: Wat heeft de *redactor* bedoeld? Met dien redactor kan men het oog hebben op den man, die het eerst, in Babel reeds, het groote priesterlijke werk samenstelde, of op een later levende, die één der twee besproken plaatsen er aan toevoegde. Ik denk het liefst aan den redactor-auteur van het groote historisch-legislatieve geschrift, dat in Babel opgesteld, in 433 door Ezra is meêgebracht.

Heeft hij den strijd tusschen Ex. 28 : 30 en Num. 27 : 21 niet gezien? Waarschijnlijk niet zooals wij Denken wij ons zijn standpunt goed in. Sinds Ezechiël (in Cap. 40—48) een ontwerp van wet, voornamelijk betreffende den cultus, voor de herstelde natie heeft samengesteld, zijn ook anderen in zijn geest aan 't werk getogen. Zoo vooral de auteur der zoogenaamde Heiligheidswet, vrij wel in Lev. 17—26 te vinden. Anderen verzamelden offerthorōth (Lev. 1—5 en 7, 8), weêr anderen bepalingen omtrent de reinheid (Lev. 11 vv.) enz. Dat alles geschiedt in de ernstige overtuiging, dat men in Mozaïschen geest arbeidde, dat men „Mozaïsche" overleveringen schriftelijk vastlegde en geschikt maakte om straks, als Jahve de ballingschap van zijn volk zou doen ophouden, te worden in praktijk gebracht. Nu was het niet te ontkennen, dat „mannen naar Jahve's harte", en dat onder Jahve's goedkeuring, de Urim en Thummim geraadpleegd hadden. Een school dus, die deze oude instelling weêr opschreef voor de toekomst, kon niet in het ongelijk gesteld worden. De inkleeding der wetten bracht mede, dat Mozes gezegd wordt deze wijze van orakel geven zelf te hebben ingesteld op goddelijk bevel. Doch de eigenlijke bedoeling heeft onze redactor-auteur in Ex. 28 : 30 neêrgeschreven. In die richting wilde hij, evenals omtrent den efod, dat de Mozaïsche wetgeving zou voortgaan.

Er is dus een zekere dubbelzinnigheid, uit de genesis der priesterlijke thora wel te verklaren. Men kan niet zeggen: P. heeft het gebruik van Urim en Thummim

Digitized by Google

afgeschaft. En toch heeft hij zeer waarschijnlijk in die richting willen sturen.

Zulk een dubbele strooming is al meer en meer in het geestelijk leven van 't Jodendom openbaar geworden. Er zijn er geweest, die de geestelijke beteekenis der Wet verstaan hebben, d. w. z. die haar eigenlijke beteekenis gevat hebben als den neêrslag van het getuigenis der profeten. De werkelijke historische toedracht is al ras vergeten, zij komt nog slechts te voorschijn in Ezra 9 : 11, waar van bepalingen der Thora staat, dat zij gegeven zijn door Gods dienstknechten, de profeten. [1]) Maar het hooge, geestelijke karakter der Thora, dat heenwees naar het Evangelie, is door vele vromen, in het Psalmboek en daarbuiten, erkend, ondanks misverstand der werkelijke geschiedenis. Doch aan de andere zijde is een machtige richting steeds meer gaan hangen aan den vorm, voor een deel zelfs aan het kader, waarin de Wet is ingesloten. Wij weten, dat verouderde volksgebruiken, die niet omgewerkt of onschadelijk gemaakt konden worden ten einde in de Thora te worden opgenomen, buiten de Wet om zijn blijven leven. Zou dan ook niet het gebruik van Urim en Thummim in stand zijn gebleven, een gebruik, waarvoor men zich kon beroepen op heilig geachte boeken als I en II Samuël?

Het wil mij voorkomen, dat dit werkelijk het geval is geweest, tegen de hoofdbedoeling van den priesterlijken wetgever in. En dat door de dubbelzinnigheid van zijn uitspraken en krachtens het beroep op 't voorbeeld van Godsmannen uit den ouden dag. Josephus heeft daarvan dan de heugenis bewaard.

---

1) Lev. 18 : 25, 27 en Deut. 7 : 3.

Groningen, 4 Jan. 1905. G. WILDEBOER.

Digitized by Google

De Essenen.

I.

Oorspronkelijk voornemens mijne dissertatie over de „Bronnen voor onze kennis der Essenen" te doen volgen door eene afzonderlijk uit te geven monografie, bevattend de beschrijving der secte naar de bronnen en een onderzoek naar haren oorsprong, verwantschap met parallele verschijnselen en invloed op Jodendom en Christendom, werd ik daarin door verschillende omstandigheden verhinderd. Mijnen dank aan de Redactie van dit tijdschrift, die zoo vriendelijk is, mijn studie over dit onderwerp als tijdschriftartikel te publiceeren. Belangstelling voor het onderwerp is er genoeg: het schijnt, dat na de twintig jaren vrijwel volledige rust, gevolgd op het verschijnen van Lucius' monografie, thans weder opnieuw het vraagstuk aan de orde gesteld is en met de gegevens der nieuwere studiën over het „nieuw-testamentische" tijdvak in verband gebracht moet worden. Inderdaad maakt het verschijnsel in zijne raadselachtigheid telkens weder de belangstelling gaande. Te midden van het Jodendom nationaal in godsdienst en toekomstidealen treedt de „orde" der Essenen op als eene gesloten vereeniging, eene secte in den strengen zin des woords, en stelt zich daardoor buiten het volksverband en zelfs buiten den tempeldienst;

Digitized by Google

zij koestert den hoogsten eerbied voor den wetgever, maar huldigt daarnaast practijken, welke stellig niet onder de orthodoxe zouden gerangschikt worden; ter eener zijde zijn zeker de banden, die de secte aan het Jodendom verbinden, hecht genoeg om dienaangaande geen twijfel over te laten, maar ten anderen zijde vertoont de „orde" overeenkomsten met uitheemsche verschijnselen, die als vanzelf de gedachte aan afhankelijkheid wekken.

Biedt het begrijpen en verklaren van zulk een historisch verschijnsel op zich zelf reeds groote moeilijkheden, deze worden nog verergerd door de haast hopelooze verwarring der meeningen en het „labyrinth van hypothesen" (*Schürer*) door tal van geleerden geopperd. Onze voornaamste taak bij het beschrijven en verklaren van het Essenisme zal dus zijn van de literatuur tot de bronnen, van de hypothesen tot het verschijnsel zelf, ontdaan van alle ondersteld verband met overeenkomstige verschijnselen terug te keeren. Toch zal deze methode niet geheel uitvoerbaar zijn. Zeker is, dat noch bij Josephus noch bij Philo noch ergens elders het Essenisme de kleur draagt van den bodem, waarop het gewassen is, in ieder geval staan wij voor een combinatie van gegevens, waarvan wij de eenheid moeilijk of niet alleen uit het Jodendom zullen kunnen verklaren, die we althans in het na-exilisch Jodendom gewoon zijn anders te groepeeren. Om slechts enkele punten te noemen: de strenge opvolging der Mozaïsche geboden en de weigering om deel te nemen aan den offerdienst; de nauwgezette, ultra-phariseesche afzondering van de wereld en stellig onjoodsche voorstellingen en gebruiken.

Dit veelkleurig karakter van het Essenisme maakt het verklaarbaar, dat men er, terecht of ten onrechte, trekken in gevonden heeft van streng Pharisaeisme en van apocalyptiek, ja zelfs de Essenen heeft willen rangschikken onder het libertijnsch Jodendom. Op deze

Digitized by Google

schijnbare of werkelijke tegenstrijdigheden, reeds in het bericht van Josephus zelf, heeft veel — zonder twijfel *te* veel — nadruk gelegd *Oort* in zijn artikel *Theol. Tijdschr. 1882 bl. 575* vv. De door hem gegevene verklaring is wel zeer gemakkelijk, maar slechts schijnbaar eenvoudig. Volgens hem waren er verschillende soorten Essenen, strenge en minder strenge, ouderwetsche en meer gemoderniseerde. Maar deze onderstelling heft de moeilijkheden geenszins op. Immers juist de groote vrees voor verontreiniging, de sterkst uitkomende trek van het Essenisme, die b.v. ook de gemeenschappelijke maaltijden doet ontstaan, dwong tot een nauw aaneengesloten ordeleven, waarbinnen misschien schakeeringen en afwijkingen, maar zeker geen belangrijke verschillen konden worden toegelaten. De eenheid bleef behalve door het halsstarrig conservatisme in zulk een aan strenge regelen gebonden orde, zeker ook door de reizende broeders in veel sterker mate bewaard dan *Oort* ons zou willen doen gelooven en de geheele voorstelling zoowel van Josephus als van Philo (en Plinius) doet ons aan een nauw aaneengesloten vereeniging denken. Het sterkste onderscheid in de orde, waarvan althans melding gemaakt wordt n.l. het al of niet toelaten van het huwelijk, is geen wezenlijk verschil, in ieder geval traden de vrouwen gedeeltelijk in de orde, waren althans aan dezelfde reinigingen onderworpen als de mannen en de beginselen van de beide τάγματα der Essenen waren wezenlijk geheel dezelfde.

In ieder geval, hoe het zij, wij zullen het Essenisme als één verschijnsel te verklaren hebben en zullen daartoe zooveel ons mogelijk is met de rechtstreeksche bronnen moeten te rade gaan. Vergelijking met overeenkomstige verschijnselen zal wel niet geheel te vermijden zijn, maar van allen invloed van reeds gemaakte hypothesen zullen we ons om de quaestie zuiver te stellen zorgvuldig dienen te onthouden. Daarom was ook een voorafgaand onderzoek en

Digitized by Google

nauwkeurige waardeering der bronnen noodzakelijk: daarvoor verwijs ik naar mijne dissertatie. [1])

De leden der sekte heeten bij Josephus meestal *Ἐσσηνοί*, soms *Ἐσσαῖοι* [2]); Philo noemt ze altijd *Ἐσσαῖοι*; bij Plinius heeten ze *Esseni*. Of we in de *Ὀσσαῖοι* van *Epiphanius* [3]) dezelfde sekte te zien hebben, is voor 't minst twijfelachtig en Epiphanius' verklaring daarvan als *στιβαρὸν γένος* verhoogt de waarde van zijn bericht niet. Zullen nu onze pogingen tot terugvertaling van den naam eenigen grond hebben, dan zullen ze moeten rusten op hetgeen de bronnen zelve ons daaromtrent leeren. Allereerst komt hier voor bespreking in aanmerking de plaats bij Philo Q. O. P. L. § 12 (ed. Mangey II: 457) *Λέγονταί τινες παρ'αὐτοῖς* (scil. *Ἰουδαίοις*) *ὄνομα Ἐσσαῖοι πλῆθος ὑπὲρ τετρακισχιλίους κατ' ἐμὴν δόξαν οὐκ ἀκριβεῖ τύπῳ διαλέκτου Ἑλληνικῆς παρώνυμοι ὁσιότητος, ἐπειδὴ καὶ ἐν τοῖς μάλιστα θεραπευταὶ θεοῦ γέγονασιν.* Feitelijk is dit de eenige plaats waar over den naam eenigszins uitvoerig gesproken wordt. Zij verdient dus een nadere beschouwing. Jammer dat ze weer niet zeer duidelijk is: alles komt bij de verklaring op de interpunctie aan. Mogelijk zijn drie opvattingen:

1°. *κατ' ἐμὴν δόξαν* behoort bij het voorafgaande. Aldus gelezen schijnt de zin te zijn, dat Philo denkt aan een Hebreeuwsch (c.q. Arameesch) woord, door hem met *ὁσιότης* vertaalt, maar dat in de vertaling niet meer duidelijk het verband tusschen hun naam en hun buitengewoon godsdienstige levenswijze uitdrukt.

2°. de interpunctie wordt geplaatst na *τετρακισχιλίους* en na *Ἑλληνικῆς*: „Ze heeten *Ἐσσαῖοι* naar hun *ὁσιότης*, naar mijn meening echter niet in overeenstemming met

1) Tot mijn leedwezen heb ik van de nieuwe literatuur niet kunnen raadplegen de nieuwe uitgave van Zeller, *Philosophie der Griechen*. In geen der openbare bibliotheken van Nederland was ze nog aanwezig. De Buma-Bibliotheek bestelde ze, maar ze was daar nog niet ontvangen.

2) plaatsen bij Schürer. *Gesch. d. Jüd. Volkes* 3e Aufl. 2er Bnd. S. 559. Anm. 1 en 2

3) *ed. Dindorf*, vol I, p. 324 sq.

Digitized by Google

het Grieksche taaleigen". Zoo zou het dus den schijn hebben, dat Philo eene meening kent, volgens welke de naam Ess. afgeleid moet worden van het Grieksche woord ὅσιος, welke afleiding hij echter niet de juiste acht, omdat zij met het Grieksche taaleigen in strijd is.

3°. kan de interpunctie geplaatst worden na τετρακισχιλίους en dan de woorden οὐκ ἀκριβεῖ τύπῳ διαλέκτου Ἑλληνικῆς tusschen komma's, dan wordt de zin: „De naam dunkt mij te zijn afgeleid van ὅσιος al gelijkt dit Grieksche woord er nu ook niet geheel nauwkeurig op".

Het is nu natuurlijk eene quaestie van smaak, welke exegese men de juiste wil achten, maar zonder twijfel is de eerstgenoemde de meest eenvoudige en er kan toch ook nog wel iets voor worden aangevoerd, zij het dan ook in negatieven zin. De derde verklaring zou niets anders zijn dan eene „etymologische Spielerei", gelijk Schürer er in ziet. Op zichzelf is deze bij Philo niet te verwonderen. Voor nog veel onwaarschijnlijker Grieksche afleidingen van Hebreeuwsche eigennamen deinst hij niet terug [1]), maar de toevoeging: οὐκ ἀκριβεῖ τύπῳ διαλέκτου ἑλληνικῆς maakt toch de opvatting, dat we hier met een dier onbeduidende woordspelingen te doen hebben en niet met een ernstig bedoelde afleiding, onaannemelijk: anders is Philo waarlijk niet zoo kritisch.

De tweede verklaring wordt al zeer onwaarschijnlijk, omdat dezelfde etymologie door Philo aan 't slot van § 13 (II: 459) herhaald wordt nog wel als Ἐσσαῖοι ἢ ὅσιοι, en in 't fragment der Apologie (II: 632) Ἐσσαῖοι παρὰ τὴν ὁσιότητα. Mogelijk is, dat Philo een volgens hem onjuiste etymologie behoudt, omdat ze hem aanstaat, maar waarschijnlijk kan dit niet geacht worden, te meer waar eene veel eenvoudiger verklaring voor de hand ligt. Blijft dus slechts de eerste opvatting, dat volgens Philo Ἐσσαῖοι een in Grieksche letters geschre-

1) enkele voorbeelden bij Zeller, *Phil. der Gr.* 3e Aufl. III: 1. S. 351. Anm. 2.

Digitized by Google

ven Hebreeuwsch woord is, met de beteekenis van ὅσιος. [1]) Onafhankelijk van de vraag of ze werkelijk de juiste is, verkrijgt toch door deze overwegingen de in den nieuwen tijd door zoovelen aanvaarde transcriptie חסא (pl. חסיא) een niet onbelangrijken steun. De uitspraak van het semietische woord moet Philo wel bekend zijn geweest en zoo moet aan Philo's getuigenis in dezen zeker meer waarde gehecht worden, dan men in den regel er aan toekent. Mogelijk, dat ook Josephus op deze beteekenis zinspeelt B. J. II : 8, 2: *τρίτον δὲ εἶδος (φιλοσόφων) ὃ δὴ καὶ δοκεῖ σεμνότητα ἀσκεῖν Ἐσσηνοὶ καλοῦνται*, en de wijze waarop hij deze mededeeling doet in tegenstelling met de vermelding *τοῦ μὲν αἱρετισταὶ Φαρισαῖοι, τοῦ δὲ Σαδδουκαῖοι*, geeft wel den indruk, dat hij met dit *σεμνότητα* meer zeggen wil dan eene eenvoudige karakteristiek.

Wat verder de ouden bieden aan verklaringen [2]) bezit niet meer waarde dan de hypothesen der nieuweren, omdat uit niets blijkt dat ze meerdere, vertrouwbare traditiën hebben gehad dan wij.

Na alzoo beantwoord te hebben de vraag wat onze bronnen over den naam en zijn beteekenis te zeggen hadden, kunnen wij thans voor zoover noodig overgaan tot de bespreking van de talrijke hypothesen van den nieuweren tijd tot verklaring van den naam beproefd. Hetgeen de oudheid ons heeft overgeleverd als naam der secteleden in zijne beide vormen *Ἐσσηνοί* (Esseni) *Ἐσσαῖοι*, is niets anders dan de transcriptie van een Hebreeuwsch of Arameesch woord. Waarschijnlijk het laatste. Gedurende de periode, waarin het Essenisme ontstond en zich ontwikkelde, was het Arameesch volkstaal geworden, terwijl het Hebreeuwsch meer en meer taal der geleerden begon te worden. Alle pogingen tot

---

1) Ook Chrysostomus, *Hom. 46 in Acta* geeft ὅσιος als *vertaling* van *Ἐσσηνοί* waarop Nestle, *Ztschr. f. neutest. Wissenschaft* 1903, S. 348. opmerkzaam maakt.

2) bv. Hesychius: *μάντεις*, Suidas: *θεωρητικοί*. Vereenigd te vinden bij Hilgenfeld, *Ketzergesch.* S. 98 f.

Digitized by Google

terugvertaling te bespreken zou tijdverlies zijn. „Serarius", zegt Drusius, [1]) „12 affert etymologias quas conjecturas appellat, quarum pleraeque adeo fatuae atque ineptae sunt, ut me, ita me Deus amet, eius pudeat. In eis refutandis tempus terere, est bonas horas male collocare". [2]) Als de transcriptie eenigszins zuiver is en dat moet zij bij den vasten vorm van den naam bij de onderscheiden berichtgevers wel geweest zijn, dan kan het niet anders of deze moet beantwoorden aan een Arameesch (c.q. Hebreeuwsch) woord, waarvan de eerste consonant een keelklank, de tweede een zuivere sisklank en de laatste een semi-vocaal of aleph moet zijn geweest. Dat de laatste consonant onhoorbaar moet zijn geweest, blijkt uit de afwisseling van de uitgangen — *αῖος* en *ηνός* die zuiver Grieksch zijn en ter verklaring waarvan men niet zijn toevlucht behoeft te nemen tot de Arameesche uitgangen יָא and יִן, hoewel deze mogelijk tot het ontstaan van den dubbelen vorm medewerken konden.

Wanneer men dit alles in aanmerking neemt blijven van de voorgestelde etymologieën eigenlijk slechts over, welke ernstige overweging verdienen: het Arameesche חסא (pl. חסין emph. חסיא) en de Hebreeuwsche אסיא geneesheer, en חשאים (van חשא zwijgen), de zwijgenden. [3]) De laatstgenoemde transcriptie, o. a. door *Lightfoot* en *Schlatter* [4]) voorgestaan, werd het laatst uitvoerig verdedigd door *E. Mitwoch.* [5]) Bezwaar tegen de transcriptie חשאים is er niet. De talmudische plaats Mišna Šeqalim XXV : 6 waar Hasša'im vermeld wor-

---

1) Trigland: *Syntagma*, I, p. 302.

2) Meerderen nog bij Bellermann: *Nachrichten*, S. 6—14; door lateren nog aanzienlijk vermeerderd. Vgl. insonderheid het kritisch overzicht bij Lightfoot: *St. Pauls Epistle to the Colossians and to Philemon.* 8e ed. London 1876, p. 349—354.

3) eventueel van חסה zwijgen.

4) *Israels Geschichte von Alex. d. Grossen bis Hadrian*, 1901. S. 122: „Die Verschwiegenen" (Essäer).

5) Ztschr. f. Assyriologie. Bnd. XVII, 1903, S. 75 ff.

Digitized by Google

den, zijn M's uitgangspunt: „Zwei Kammeren gab es im Tempel, eine von ihnen war die Kammer der Haššа'im, die andere die Kammer für die Geräte" en dan „In die Kammer der Haššа'im haben die Sündenscheuen ihre Gaben verschwiegen hineingelegt, und Arme aus guter Familie haben aus ihr verschwiegen, heimlich ihre Nahrung bezogen." Gesteld al de transcriptie ware juist, dan is nog niet in te zien wat de Essenen met deze „Zwijgenden" te maken hebben. De ἀναθήματα die volgens Josephus de Essenen naar den tempel zonden, kunnen toch moeilijk vereenzelvigd worden met de aalmoezen voor de armen, waarvan in de bedoelde Mišna-plaats sprake is. *Mitwoch* acht het dan ook slechts *niet uitgesloten* dat we hier met een *reminiscenz* aan de Essenen te doen hebben. Hiermede valt dan toch feitelijk de steun van deze plaats zelf voor de hypothese weg, en hebben we slechts met de beteekenis „Zwijgenden" in verband met de berichten uit de bronnen te doen.

En dan valt het toch niet te ontkennen, dat de eenige steun dien de hypothese vindt, ligt in: ἡ ἔνδον σιωπή welke volgens Josephus B. J. II : 8, 5 bij de gemeenschappelijke maaltijden der Essenen heerschte. Dat de orde hare geheimleer had, welke niet aan buitenstaanden mocht worden geopenbaard, is nog geen reden om ze de „Zwijgenden" te noemen. En de stilte aan den maaltijd alleen is toch niet een zoo op den voorgrond tredende karaktertrek, dat het volk hen een naam zou gegeven hebben, die daarop sloeg.

Dan de transcriptie אסיי (geneesheer) in welke consonanten sommigen ook in den Talmud den naam Esseër gezien hebben. Zij wordt aanbevolen 1°. door haren eenvoud, 2°. door de parallel met de θεραπευταί der *Vita Contemplativa*. Wij laten nu de vraag naar de echtheid van dit geschrift rusten, maar wijzen er slechts op θεραπευταί slechts verkorting is van θερ. θεοῦ, en dat dus zelfs de allegorische, zeer moderne

Digitized by Google

verklaring als „Ärzte der Seele" redelijken grond mist.

Voor de verklaring „geneesheer" kan men zich slechts beroepen op eene korte aanteekening bij Josephus (B. J. II : 8 : 6 fin) welke spreekt over hunne kennis van ziektewerende kruiden en geneeskrachtige steenen. Doch men kan voor de bewering, dat schoon niet bij de Essenen zelve, maar toch wel bij het volk de geneeskunde als een kenmerkende eigenaardigheid der ordeleden op den voorgrond trad, geen enkel bewijs aanvoeren. Waar bij Josephus de Essenen buiten de orde optreden, daar spreken de anecdoten nooit van wonderbaarlijke genezingen, wel van prachtig uitkomende voorspellingen. En waar dus de transcriptie in de beteekenis van geneesheer onwaarschijnlijk is, daar zullen we, zoo de Talmud van אסיא spreekt, daaraan slechts de beteekenis van „geneesheer" of van „Essener" moeten toekennen. Of ooit met אסיא in den Talmud werkelijk Essenen bedoeld zijn, kan natuurlijk slechts door de exegese der teksten zelf in verband met hetgeen we van de Essenen weten worden uitgemaakt.

Blijft ons dus feitelijk de transcriptie חסא, heilig, over en zelfs afgezien van den steun, die zij in de besproken plaatsen van Philo en Josephus vindt, beveelt zij zichzelve als de meest waarschijnlijke aan. Zeker blijkt uit het exclusivisme de vrees voor verontreiniging voldoende, dat de Essenen zelve dien naam niet ongepast hebben kunnen vinden en uit onze voornaamste berichtgevers blijkt, dat ook anderen die meening deelden. En waar het volk het in den regel is, dat namen geeft, is de Arameesche vorm van den naam volkomen verklaarbaar. [1]) De lateren hebben dan ook vrijwel algemeen deze transcriptie van den naam aanvaard. [2])

---

1) Omgekeerd pleit de vorm Pharisaeen voor de waarschijnlijkheid dat deze naam van het volk stamt. De Talmud heeft den naam verhebreeuwscht. Meestal echter heeten ze daar in de oudere bestanddeelen, Hasidim of Chaberim, zelden Perušim.

2) o.a Bousset, *Die Religion des Judenthums im neutest. Zeitalter* Berlin 1903, S. 432. *Theol. Studiën* 1905.

Digitized by Google

Slechts van enkele zijden werd daartegen bezwaar gemaakt. Hilgenfeld heeft eene andere hypothese daartegenovergesteld, die we later te bespreken zullen hebben, maar geene wederlegging geleverd van de gronden, die voor de besproken hypothese pleiten.

Herzfeld [1]) vond dat reeds de Perisim voor vroom golden en de offerverwerping der Ess. zou verhinderd hebben, dat ook zij daarvoor zouden doorgaan. Waarom de Essenen hunnen naam niet zouden kunnen dragen, ook al konden de Phariseeën daarop rechten laten gelden, is niet recht duidelijk. En de offerverwerping kwam zeker niet uit irreligieuze motieven voort, integendeel, gelijk we later zien zullen was het juist een zuiver godsdienstige overweging, al werd zij door de Pharisaeën niet gedeeld, die tot de onthouding van offers leidde. En juist in zoo „overdrevene" gestrengheid kan het volk aanleiding gevonden hebben den Essenen niet zonder eenige ironie hun naam te geven vgl. bij ons: „de fijnen.")

Lightfoot [2]) maakt het bezwaar dat חסא niet is = חסיד, maar dat wordt toch niet beweerd, al hebben beide woorden toch wel zooveel overeenkomst, dat ze synoniem kunnen geacht worden. [3])

Met deze objectie, die voor ons niets tegen de afleiding door ons voorgestaan bewijst, komen wij echter tot de bespreking van den tijd van ontstaan en den historisch aanwijsbaren oorsprong van het Essenisme,

---

1) Aangeh. werk S. 393 f.

2) o. l. p. 300.

3) Siegfried en Stade, *Hebr. Wtbch* 1903 geven voor חסיד: ergeben, treu, von den Jahve ergebenen gesetzestreuen Israëliten im Ggs. zu den abtrünnigen, griechenfreundlichen. — Dalman, *Aram. Neutest. Wtbch.* 1901 geeft חסיד = fromm; Brockelmann, *Lexicon Syriacum* 1895 geeft voor חסידא alleen de beteekenis κεχαριτωμένος *gratiae plenus* (Luk. 1 : 28) — voor חסיא geeft hij *sanctus*. Dalman noemt van den vorm חסיא pl. f. חסיין alleen *Jonathantargum* Gen. 41 : 8; 19 : 1. — Lévy kon ik niet raadplegen.

In de beteekenis „Vromen" kunnen beide woorden geacht worden elkander te dekken. — *Mitwoch* in het besproken artikel maakt het bezwaar dat חסא slechts in het Syrisch-edesseesch dialect aan te wijzen is. Maar voor een *volkswoord* is dat toch wel begrijpelijk.

Digitized by Google

waarbij de vraag naar hunne verhouding tot of verwantschap of zelfs gelijkstelling met de *Ἀσσιδαῖοι* uit de boeken der Maccabaeën niet onbesproken kan blijven.

Vooraf zal dan echter moeten gaan de beantwoording van de vraag naar den tijd, waarin wij volgens onze bronnen het ontstaan der Essenen vereenigingen plaatsen moeten. Josephus vermeldt de Joodsche sekten het eerst als hij bezig is met de geschiedenis van Jonathan den Maccabaer en wel met het laatste gedeelte van diens regeering (Ant. XIII : 5, 9): alzoo omstreeks 145 v. Chr. Het is trouwens niet veel meer dan een vermelding met een zeer beknopte karakteristiek: *κατὰ δὲ τὸν χρόνον τοῦτον τρεῖς αἱρέσεις τῶν Ἰουδαίων ἦσαν οἳ περὶ τῶν ἀνθρωπίνων πραγμάτων διαφόρως ὑπελάμβανον*. Maar hij verwijst dan voor een uitgebreide en meer gedetailleerde uiteenzetting naar B. J. II. Een bepaalde getuigenis, dat de sekten in den tijd van Jonathan ontstaan zijn, vinden we hier derhalve niet. Toch pleit alles er voor om het ontstaan of althans de formatie der partijen omstreeks dezen tijd te plaatsen. Het is niet in te zien wat Josephus anders bewogen zou hebben, hier de vermelding der partijen te plaatsen. Lucius [1]) houdt het er, waarschijnlijk niet ten onrechte, voor, dat Josephus hier bedoelt eene verheerlijking van de regeering van Jonathan in de oogen der Romeinen. Vooraf is gegaan de mededeeling aangaande de betrekkingen tusschen de Joden en de Grieksch-Romeinsche wereld: nu bedoelt de vermelding der secten, geclassificeerd volgens het wijsgeerig begrip der *εἱμαρμένη*, den lof der Joden ten opzichte van de binnenlandsche toestanden. Maar een dergelijke vermelding kan toch niet geheel buiten tijdsorde geschieden en het ligt derhalve voor de hand, dat Josephus in de tijdsomstandigheden aanleiding vond de secten ter sprake te brengen. Bovendien,

1) Der Ess. 8, 26 f.

Digitized by Google

was uitsluitend verheerlijking der regeering van Jonathan het doel geweest, dan zou hij te dezer plaatse niet met eene bloote vermelding hebben volstaan, doch eer zijn lofrede van B. J. II hier herhaald of die van Ant. XVIII reeds hier geplaatst hebben.

De tijd der regeering van Jonathan moet voor het vormen der partijen buitengewoon gunstig geweest zijn. Zonder hier nader in te gaan op de onderlinge verhouding der secten, is toch aanstonds althans zooveel duidelijk, dat met het aanvankelijk bereiken van het voorgestelde doel over den opstand: de vrijheid van godsdienst, en nadat er zelfs een zekere mate van staatkundige onafhankelijkheid verkregen was, er een vraag moest ontstaan of thans de strijd nog mocht worden voortgezet. Zeker is dit niet het eenige geschilpunt, dat tot splitsing der partijen aanleiding gaf, maar dat het onder andere een voorname plaats bekleedde, mag worden afgeleid uit het feit, dat, nadat door Lysias en Antiochus Eupator aan de Joden vrijheid van godsdienst was toegestaan, [1]) en eenigen tijd later Alcimus tot hoogepriester werd aangesteld, [2]) een strengwettische fractie de rechtmatigheid van Alcimus' hoogepriesterschap erkende en toegaf, dat daarmede de eigenlijke reden tot den strijd was weggenomen. [3]) Dat deze partij der *'Ασιδαῖοι* zich toen reeds tegen de door Judas en de zijnen gevoerde politiek zoude hebben verklaard, is in verband met de trouwelooze handelwijze van Alcimus tegenover hen en den indruk, welke deze op de legitimistische partij maakte, [1]) onwaarschijnlijk. Dit te meer waar wij van een dergelijke oppositie tegen Judas verder niets hooren, ja zelfs door den schrijver van II Macc. Judas gemaakt wordt tot den leider van

---

1) I Macc. VI : 59 sq.
2) 1 Macc. VII : 9.
3) 1 Macc. VII : 10 sq.
4) I Macc. VII : 16 sq.

Digitized by Google

de partij der *'Ασιδαῖοι*. [1]) Toch moet de kiem tot de oneenigheid, die onder Hyrcanus eerst tot eene breuk werd, reeds in Judas' dagen zijn gelegd.

De besproken mededeeling van Josephus zullen we dus wel in dezen zin mogen opvatten, dat in de dagen van Jonathan de „secten" zich begonnen te vormen, en misschien is het zelfs mogelijk de algemeene karakteristiek, welke Jos. hier en elders [2]) geeft in concreto over te brengen naar het zooeven bedoelde punt van geschil. Josephus groepeert de secten naar hunne leer omtrent de *εἱμαρμένη*. De Pharisaeen achten sommige dingen onafhankelijk van het lot, maar andere houden zij voor afhankelijk van 's menschen wil. Zij staan alzoo tusschen de Sadducaeen, die 's menschen lotgevallen geheel in diens eigen handen leggen en de Essenen, die meenen dat 't lot alles beheerscht. Ruw uitgedrukt, gelijk trouwens het schema van Josephus in dezen evenzeer uiterst ruw is, stonden dan de verhoudingen tijdens den onafhankelijkheidsoorlog nà de verkrijging van de godsdienstvrijheid aldus: de beide uitersten worden gevormd door de Maccabeesche partij en de partij der Essenen. De eersten, vertrouwend op hun zwaard en hun politiek, zien wel in dat de vrede niet duurzaam zijn kon, zoolang het Grieksche element niet voor goed was gefnuikt, en dat de vreemde invloed op het Jodendom slechts in een onafhankelijken staat blijvend kon worden geweerd; zij willen derhalve den oorlog voortzetten met alle kracht. Ter anderer zijde staat het quietistisch element: niet door wapengeweld, alleen door Jahve zal Israël worden uitgered. Er is bij hen zelfs een neiging om in 't geheel niet naar de wapenen te grijpen, zelfs niet ter verdediging van godsdienst en vaderland. Toch, zoolang men hen dwingen wil, de wet te overtreden en Jahve te ver-

1) II Macc. XIV : 6.

2) Anth. XVIII : 1 : 3 voor de Pharisaeën en ibid. § 5 voor de Ess.; B. J. II : 8 : 14 voor de Pharis. en Sadduc.

Digitized by Google

zaken, zoolang zullen ze zich verzetten, maar zoodra ze weder vrijheid hebben „te wandelen naar hunne zeden als te voren", laten zij alles aan Jahve over, die komen zal om zijn erfdeel in bezit te nemen, en zijn haters te verdelgen. Tusschen deze beide uitersten vormt zich dan een middenpartij, die wel erkent dat 't door Jahve alleen geschieden zal, maar de grenzen van het onvermijdelijke eenigszins ruimer trekt en voorloopig althans, met de Maccabeesche partij van de daad nog grootendeels medegaat.

Op de aangegeven wijze kunnen wij althans eenigen historisch verstaanbaren zin leggen in de — zooals ze daar liggen — feitelijk niets-zeggende woorden van Josephus en al is het gegeven schema allesbehalve volledig en al zijn de grenzen veel te scherp getrokken, op deze wijze wordt èn de mededeeling van Josephus èn de latere stand der partijen onderling verstaanbaar.

Het is nu de vraag of de Essenen, wier naam naar alle waarschijnlijkheid zeer merkwaardig overeenstemt met eene fractie uit den tijd van den Maccabeeschen opstand, in oorsprong met deze partij identiek of verwant zijn, of dat deze overeenstemming slechts toevallig is. Wij verdiepen ons te dezer plaatse nog niet in de tallooze hypothesen welke omtrent den oorsprong der Essenen zijn opgesteld, we gaan slechts de duidelijke historische gegevens na om te vragen of we ook eenig verband kunnen aanwijzen. Om het belang der zaak citeer ik de betreffende plaatsen even volledig [1]):

I Macc. II : 42 *τότε συνήχθησαν πρὸς αὐτοὺς συναγωγὴ Ἀσιδαίων, ἰσχυρᾳ δυνάμει ἀπὸ Ἰσραὴλ, πᾶς ὁ ἑκουσιαζόμενος τῷ νόμῳ.*

I Macc. VII : 12 sqq. *καὶ ἐπισυνήχθησαν πρὸς Ἀλκιμον καὶ Βακχίδην συναγωγὴ γραμματέων, ἐζητῆσαι δίκαια, καὶ πρῶτοι οἱ Ἀσιδαῖοι ἦσαν ἐν υἱοῖς Ἰσραήλ, καὶ ἐπεζήτουν παρ' αὐτῶν εἰρήνην. εἶπαν γὰρ· Ἄνθρωπος ἱερεὺς ἐκ τοῦ σπέρματος*

1) Text van Sorete The Old Text. in Greek vol. III 1899.

Digitized by Google

'Λαρὼν ἦλθεν ἐν ταῖς δυνάμεσιν, καὶ οὐκ ἀδικήσει ἡμᾶς.
II Macc. XIV : 6 *οἱ λεγόμενοι τῶν 'Ιουδαίων 'Ασιδαῖοι ὧν ἀφηγεῖται 'Ιούδας ὁ Μακκαβαῖος.*

Het is duidelijk, dat in deze plaatsen van eene partij der Essenen geen sprake is en de *'Ασιδαῖοι* met de Ess. niet identiek zijn: blijkbaar is *'Ασ.* nog niet meer dan een adjectief, want de verklaring wordt er bij gevoegd· *πᾶς ὁ ἐκουσιαζόμενος τῷ νόμῳ.* Het woord *συναγωγή* behoeft volstrekt nog geen gesloten vereeniging aan te duiden, het kan eenvoudig: schare beteekenen. Het verschil dezer *'Ασ.*, die op Sabbath de wapenen hanteeren willen, met de Essenen, welke de uiterste sabbathsrust in acht nemen en geen wapenen voeren, sluit de mogelijkheid wel niet uit, dat de Ess. met de *'Ασ.* verwant zijn, maar we mogen ze toch niet eenvoudig gelijkstellen. In I Macc. VII : 12 staan een *συναγωγὴ γραμματέων* en de *'Ασιδαῖοι* aan elkanders zijde om de wettigheid van Alcimus' hoogepriesterschap te erkennen, terwijl in I Macc. Simon en in II Macc. Judas nog van de *'Ασ.* de aanvoerders zijn.

Voor zoover dus de bronnen ons inlichten, mogen wij zeggen, dat gedurende de eerste periode van den Maccabeeschen opstand, de door Josephus genoemde drie partijen nog niet gescheiden waren, dat deze scheiding zeker niet veel vóor Jonathans regeering langzamerhand tot stand kwam, en een formeele breuk, althans tusschen Pharisaeen en Sadducaeen eerst onder Hyrcanus plaats had. Zoolang niet de onjuistheid van hetgeen onze bronnen ons meedeelen, is aangetoond, mogen wij den ouderdom van de Essenen als partij niet hooger stellen dan ± 150 v. Chr., al kunnen de wortels van het verschijnsel veel verder gezocht moeten worden.

Met dit voorloopig resultaat komen we echter in conflict met andere berichten, die we dus nog te overwegen hebben. Van weinig belang mag het geacht

Digitized by Google

worden dat Philo in het fragment der *Apologie* [1]) Mozes noemt als dengene, die tallooze van zijne volgelingen tot het gemeenschapsleven der Essenen heeft opgeleid. In den mond van Philo beteekent dat niets anders dan dat hij de Essenen hield voor goed orthodoxe Joden. Evenmin heeft het eenige waarde, als Plinius spreekt van „saeculorum milia" gedurende welke deze „gens aeterna" bestaan heeft, door Solinus nog wat aangedikt tot „inmensum spatium saeculorum". Wat we hieruit kunnen opmaken is slechts dat Plinius of diens berichtgever den tijd van het ontstaan der secte niet juist kende en de hooge ouderdom slechts dient om zekere glans van eerwaardigheid aan de secte te verleenen.

Verder dan ± 150 v. Chr. terug te gaan kunnen ons ook niet dwingen de berichten, die den oorsprong der Essenen afleiden van de Rechabieten, zooals bv. Nilus *De monastica exercitatione* c.3 en Suidas s. v. 't Zijn uitsluitend de latere berichtgevers, welke een dergelijken samenhang vermelden, ze hebben derhalve geen zelfstandige waarde en behooren als hypothesen, niet als bronnen besproken te worden.

De vraag rijst hoe lang de secte, voor zoover wij uit de bronnen kunnen opmaken, heeft bestaan.

Blijkens de mededeeling van Josephus in B. J. II : 8 : 10 fin. hebben de Essenen in den oorlog tegen de Romeinen eene rol gespeeld, toen bestonden zij dus nog. Later hooren wij niets meer van hen: alle oudere bronnen hebben op den tijd voor 70 betrekking [2]) en wanneer lateren nog over de secte spreken als bestond zij nog, dan is dat een anachronisme, dat geen grondslag kan zijn van historiebeschrijving. [3])

---

1) II: 632 *Μυρίους δὲ τῶν γνωρίμων ὁ ἡμέτερος νομοθέτης ἤλειφεν ἐπὶ κοινωνίαν κ.τ.ἑ.*

2) Vgl. mijne dissertatie p. 111.

3) tegen Keim, *Gesch. Jesu von Nazara* 1866 I S. 306. Anm. 2 zu S. 305.

Digitized by Google

Kunnen we nu van de *geschiedenis* der secte gedurende die ruim twee eeuwen van haar bestaan spreken? Eigenlijk niet. Onze bronnen geven de voorstelling alsof de secte gedurende dien tijd onveranderd bleef en van bepaalde afwijkingen van belang tusschen de oudste bronnen onderling is evenmin sprake. Slechts enkele, anders onverklaarbare, verschillen geven ons den indruk, dat er toch gedurende die twee honderd jaren in den boezem der orde wel 't een en ander gewijzigd is. Om een enkel voorbeeld te noemen: Philo [1]) meldt, dat de Essenen zoo tegen alles, wat niet werk des vredes was, gekant waren, dat wapenen bij hen zelfs niet vervaardigd mochten worden. Daartegenover staat de mededeeling van Josephus, dat zekere Johannes de Essaeer als toparch werd gezonden naar Thamna en later als aanvoerder in den strijd tegen de Romeinen sneuvelde. [2]) We geven hier geene verklaring van deze tegenstrijdigheid, we merken alleen op, dat de Essenen niet buiten invloed van het leven kunnen gebleven zijn. En al geven onze bronnen ons een vrij vlak beeld, waarin slechts hier en daar eenig perspectief te brengen is, al moeten wij ons voorloopig met eene beschrijving in plaats van eene geschiedschrijving van het Essenisme tevreden stellen, wij moeten blijven bedenken, dat ook het Essenisme een geschiedenis heeft gehad, en waar wij kunnen daarvan de sporen nagaan. We zullen het best doen de „anekdotenhafte" berichten omtrent afzonderlijke Essenen bij *Josephus* [3]) en omtrent de secte in haar geheel bij *Philo Q. O. P. L.* § 13, eerst te bespreken, nadat wij ons een zoo nauwkeurig en duidelijk mogelijk beeld omtrent organisatie, leerstellingen en gebruiken hebben gevormd.

---

1) *Q. O. P. L.* § 12.
2) *B. J.* II : 20, 4; III : 2, 2.
3) *B. J.* I : 3, 5; *Antt.* XIII : 11, 3; *Antt.* XV : 10, 5; *B. J.* II : 7, 3; *Antt.* XVII : 13, 3.

Digitized by Google

Het opmerkelijkste bij de geheele secte der Essenen, wat ook dadelijk reeds bij de eerste kennismaking treft en wat bij verdere bekendheid steeds meer bevestigd wordt, is het feit, dat wij in het naar zijnen aard zoo weinig sectarische Jodendom een secte vinden, die met recht dezen naam draagt: afgesloten in aantal en door gebruiken, met zeer bepaald afwijkende leerstellingen, zich stellend niet tegenover, maar zeer bewust naast de vroomheid der Pharisaeën. We zullen dit zeer opmerkelijk verschijnsel hier nog niet verder trachten te verklaren, het zij voorloopig genoeg er de aandacht op gevestigd te hebben omdat we het bij de geheele beschrijving der Essenen in 't oog zullen moeten houden.

Het aantal der Essenen wordt door Philo [1]), en waarschijnlijk in navolging van hem door Josephus [2]) bij benadering als 4000 opgegeven. We zullen aan deze schatting wel geen statistische waarde toekennen, maar door de gestrenge afsluiting der orde was het aantal vrij gemakkelijk te bepalen en we mogen aannemen, dat 't van de werkelijkheid niet veel verschilde. Friedländer [3]) zocht deze mededeeling van kracht te berooven door de opmerking, dat ook het getal Phariseers onder Herodes I wordt opgegeven, en dat mogelijk deze secte als gesloten partij slechts 6000 mannen telde maar dat er zeker ontelbare anderen blindelings hen volgden. F. beweert, dan dat het zoo ook was met de Essenen, gelijk Philo elders [4]) spreekt van „des milliers d'Esséniens". De vergelijking gaat echter niet op. Het getal van 6000 Pharisaeers omvat niet de partij, maar degenen, die de eed van trouw weigerden, eene gelegenheid waarbij men alzoo het aantal consequente Pharisaeers kon leeren kennen, maar een gesloten orde vormden zij niet. De Essenen waren streng afgezon-

1) *Q. O. P. L.* § 12.
2) *Antt.* XVIII, 1, 5.
3) *Revue des études juives* 1887, p. 212.
4) In het *Apologie-fragment.*

Digitized by Google

derd van de wereld: men was Esseen of men was 't niet. Achter het „μύριοι" van de Apologie hebben we niets anders te zoeken dan het latijnsche sexcenti, ons „ontelbare". De pogingen, die men heeft aangewend om tusschen het „4000" van *Q. O. P. L.* en het „10,000" van de *Apologie* overeenstemming te brengen [1]) zijn noodelooze vermoeiing des geestes.

Dat aantal Essenen was over geheel Palestina verspreid [2]), voornamelijk in de kleinere steden en dorpen. De mededeeling van Philo, dat ze de steden mijden, moet cum grano salis worden opgevat. Josephus spreekt zonder beperking van de steden der Essenen [3]) en in het fragment der Apologie noemt Philo naast de dorpen en vlekken ook de steden als woonplaatsen der Essenen. We weten voorts, dat in Jerusalem een poort den naam droeg van: *πυλὴ τῶν Ἐσσηνῶν*. De plaatsbepaling van deze poort is uiterst onzeker, zoo niet onmogelijk. [4]) Hoogstwaarschijnlijk bevond ze zich aan den West- of Zuidwesthoek van Jerusalem. De naam zelf levert ons het bewijs, dat te Jerusalem de Essenen bij het volk bekend waren, en maakt het waarschijnlijk, dat in de nabijheid der poort een afdeeling der secte zich bevond. [5])

---

1) Harnischmacher (geciteerd door Clemens, *Zeitschr. f. w. Th.* 1891, S. 425, wilde het 10,000 tal verdeelen over 4000 ongehuwde en 6000 gehuwde Ess.; Lucius (*Der Ess.* S. 22): 4000 op het land, 6000 in de steden; Friedländer 4000 eigenlijke Ess. 6000 die geen eigenlijke Ess. waren.

2) *Q. O. P. L.* § 12.

3) *μία δὲ οὔκ ἐστι αὐτῶν πόλις, ἀλλ' ἐν ἑκάστῃ κατοικοῦσι* (var. *εἰς ἑκάστην μετοικοῦσι*) *πολλοί.*

4) *B. J.* V : 4, 2. Vgl. Robinson u. Smith. *Palästina und die südlich angrenzenden Länder*, II, 1841, S. 115—118. — Tideman vereenzelvigde de „poort der Essenen" met de poort genoemd in *Mina Chagiga* III : 5. Later (*Theol. Tijdsch.* 1893, bl. 598) gaf hij een andere combinatie. Het zou zijn de „poort der ouden" שער הישנים gelezen in pl. van שער הישנה de oude poort) twee malen bij Nehemia genoemd (3 : 6 en 12 : 39). Aldus aanduidend: „de poort der oude onder de richtingen van het Jodendom". De bezwaren tegen deze hypothese liggen zóo voor de hand, dat ik ze slechts kortelijk even memoreer: de lezing is ישנה, de verandering in ישנים is willekeurig; de transcriptie Ἐσσαῖοι past niet op Ἐσσαῖοι; de naam komt voor bij Nehemia! Dat de Essenen met recht de conservatieve richting genoemd worden, is zeer twijfelachtig; in 't algemeen past deze term niet in de Joodsche sectegeschiedenis.

5) Dit is de meest waarschijnlijke verklaring van den naam, o. a. ook door Zeller en Schürer aanvaard.

Digitized by Google

Voorts verkeeren Essenen in den tempel en aan het hof. [1]) Op het land ontmoette Plinius' berichtgever eene nederzetting aan den westelijken oever der Doode Zee. De meening van Keim, [2]) dat op grond dezer berichten een terugtrekken der Essenen van de steden naar de dorpen, en vandaar naar de Doode Zee zou te constateeren zijn, een meening ook door Lipsius [3]) verdedigd, is terecht door Demmler [4]) en Lucius [5]) afgewezen. Het omgekeerde door Krell [6]) verdedigd is evenmin gerechtvaardigd: in de jongste berichten, Apologie fragment, B. J. II, en Plinius worden zoowel de steden als de dorpen nog vermeld.

In die steden en dorpen dan vormden de Essenen slechts een gedeelte der bevolking. Wel laten de uitdrukkingen *κωμηδὸν οἰκοῦσι* bij Philo en *μία οὔκ ἐστιν αὐτῶν πόλις κ.τ.ἑ.* zich ook anders verklaren, maar de overige gegevens laten omtrent de juiste interpretatie geen twijfel. Van een uitbreiding ook buiten Palestina weten de bronnen niets. De therapeutenquaestie laten wij er buiten, [7]) en uit het feit, dat Esseensche elementen in de ketterijen van *Colossenzen*, *Rom. XIV* en de *Pastoraalbrieven* zouden voorkomen, mag men, gesteld al, dat deze meening juist ware, nog niet concludeeren, dat de Essenen in de betrokken gemeente plaatselijk zijn vertegenwoordigd geweest: de invloed kan indirect zijn.

Het streng tegenover de andere Joden afgesloten karakter, dat de Essenen kenmerkt, [8]) was slechts te verkrijgen door een strenge organisatie, waaronder allen

---

1) Vgl. de anecdoten bij Josephus.

2) *Gesch. Jesu von Nazara*, 1866 I, S 286.

3) Schenkels *Bibellex*, II, S. 182; vgl. ook Hausrath, *Neu-test. Zeitgesch.*, I, 1868, S. 137.

4) *Christus und der Essenismus*, in *Theol. Stud. aus Würtemberg*, 1 Jahrg. 1880. S. 42.

5) *Der Essenismus*. S. 45.

6) *Programm der St. Anna Gymn. Zu Augsburg*. S. 22.

7) Vgl. *mijne dissertatie* bl. 103 - 5.

8) Josephus *B. J.* II : 8, 2. *Ἰουδαῖοι μὲν γένος ὄντες, φιλάλληλοι δέ καὶ τῶν ἄλλων πλέον.*

Digitized by Google

en allen gelijkelijk onderworpen waren. [1]). De toetreding tot de orde was geheel vrijwillig, [2]) maar door een driejarig, zeer streng novitiaat werd de reinheid der orde bewaard en door vreeselijke eeden (ὅρκοι φρικώδεις) bij de definitieve toelating werd de band met de orde zóo hecht gemaakt, dat bij verbreking der gemeenschap de uitgestootene den dood niet ontkomen kon. In 't algemeen werden slechts mannen en ook deze eerst op rijperen leeftijd, [3]) wanneer de kracht der hartstochten gebroken was, toegelaten.

Den gang van het novitiaat beschrijft ons Josephus vrij uitvoerig. [4]) Gedurende een jaar werd de aspirant onderworpen aan dezelfde leefwijze (δίαιτα) als de gewone leden, maar zonder deel te nemen aan eenige ritueele handeling der orde. Hij ontvangt daartoe de geheele uitrusting van het ordelid: een bijltje (ἀξινάριον) of schoffeltje (σκαλίς) voor het *Dt. XXIII:* 13 aangegeven doel, [5]) een linnen gordel, ten gebruike bij de baden [6]) en de witte kleeding. Gedurende het eerste jaar staat de noviet feitelijk nog geheel buiten de orde; daarna als hij het proefjaar met goed gevolg doorstaan heeft (πεῖραν ἐγκρατείας δῷ), wordt hij tot een hoogeren trap van reinheid toegelaten, en treedt in eenigszins nadere betrekking tot de orde. Dan neemt hij deel aan de reine baden der orde zelf, en treedt daarmede de tweede phase van zijn novitiaat in, is echter nog uitgesloten van de gemeenschappelijke maaltijden, blijkbaar het hoogtepunt in het ordeleven, waartoe alleen de werkelijke leden der orde zijn gerechtigd. [7]) Deze tweede

1) *Antt. XVIII* : 7, 5 ζῶσι δὲ οὐδὲν παρηλλαγμένως.

2) *Apol.* ἔστι δὲ αὐτοῖς ἡ προαίρεσις οὐ γένει.

3) *Apol.* τελεῖοι ἄνδρες καὶ πρὸς γῆρας ἀποκλίναντες ἤδη.

4) *B. J.* II : 8, 7.

5) *B. J.* II : 8, 9 fin.

6) *ibid* § 5.

7) Het deelnemen aan de baden der orde zelf, met de leden der orde mede, is blijkbaar een specifieke karaktertrek van den tweeden trap van reinheid: dat moet de beteekenis zijn van καθαρώτερα ὕδατα. Dat de Ess. gelijk de rabbijnen verschil in reinheid van water zouden hebben aangenomen (Lucius *Der Essenismus* 8. 67) is een gedwongen inter-

Digitized by Google

proeftijd duurt twee jaren, daarna wordt de aspirant in het ordeverband opgenomen; vóor hij echter ook tot de maaltijden wordt toegelaten, moet hij den novieteneed afleggen, die hem voor goed en onlosmakelijk aan de ordevoorschriften bindt.

Door al deze voorzorgsmaatregelen was er voor gezorgd, dat de reinheid der orde zelf bewaard bleef en vormden de Essenen een streng afgesloten groep onder het volk. Dat wil echter niet zeggen, dat zij zich nu ook van alle aanraking met hunne volksgenooten onthielden en daarmede ook alle poging tot het oefenen van invloed of het maken van propaganda nalieten. Zij namen het onderwijs en de opleiding van knapen op zich, [1]) waarschijnlijk wel in de eerste plaats om daarmede nieuwe leden te winnen voor hunne secte, maar oefenden daarin toch niet den minsten dwang; ze lieten hunne leerlingen geheel vrij: o. a. uit het voorbeeld van Josephus, die zelf een leerling hunner secte is geweest, [2]) blijkt, dat slechts een gedeelte later tot de secte overging.

Waarschijnlijk zullen we dus met Schürer [3]) de *μοῖραι τέσσαρες*, waarin vlgs Josephus de Essenen naar gelang van hun proeftijd (*κατὰ χρόνον ἀσκήσεως*) verdeeld waren [4]) wel moeten achten betrekking te hebben op 1. de leerlingen; 2. de novieten van het 1e proefjaar; 3. de novieten van het 2e en 3e proefjaar; 4. de leden der orde, en zullen we dus de vernuftige combinaties, waarvan dit bericht van Josephus het slachtoffer is geweest, kunnen laten rusten. [5]) Een ander onderscheid, dat Josephus [6]) maakt, nl. tusschen

---

protatie: het verschil in reinheidsgraad ligt niet in de soort van het water, maar in het feit, dat de baden buiten en binnen het ordeverband stonden.

1) *B. J.* II : 8, 2.

2) *Vita*, 2.

3) *Gesch. d. J. V.*[3] II. S. 563.

4) *B. J.* II : 8, 10.

5) nl. van Krüger in *Beiträge zur Kenntniss der Pharisäer und Essener*, (*art.* in *Theol. Quartalschrift*, Jahrg. 1894. S. 431—496) S. 433 ff.

6) *B. J.* II : 8, 10.

Digitized by Google

μεταγενέστεροι en *προγενέστεροι*, zal wel betrekking hebben op de scheiding, die er bleef bestaan tusschen de eigenlijke leden der orde en de novieten; het is immers uit alles duidelijk, dat alleen de leden den vereischten graad van reinheid bereikten, en dat dáarom de aanraking met een noviet d. i. met iemand van lageren reinheidsgraad verontreiniging tengevolge had en reinigingsbaden noodzakelijk maakte.

Overigens werden de natuurlijke verhoudingen ook in de orde zelf niet geheel genivelleerd: de ouderen genieten zekere eer, zooals dit met de Joodsche zeden in overeenstemming is: zij hebben gezag, en men acht het goed hen te gehoorzamen, [1]) ze zijn het voorwerp van aanhoudende zorg der jongeren en worden door dezen als door uitmuntende kinderen verpleegd. [2]) We hebben in de *πρεσβύτεροι* van Josephus dus geen ambtsdragers te zien, van eenige heerschappij onder hen kan geen sprake zijn, [3]) de ambten zijn bij hen uitsluitend van administratieven, niet van autoritairen aard. Juridisch gezag wordt alleen uitgeoefend door de meerderheid. Wanneer er tien bij elkaar zitten, zal een het niet wagen tegen den wil der negen anderen te spreken en als er rechtgesproken zal worden over ordeleden, dan moeten ten minste honderd leden ter vergadering aanwezig zijn. Bij deze volkomen rechtsgelijkheid der Essenen kan derhalve, wanneer in den toelatingseed gesproken wordt van trouw aan de overheid (*τὸ πιστὸν ἀεὶ παρέξειν τοῖς κρατοῦσιν* [4]) slechts aan de burgerlijke overheid gedacht worden en niet aan ordehoofden. [5])

---

1) *B. J.* II : 8, 9.

2) *Apologie* : *οἱ δὴ ποεσβύται καὶ ἂν εἰ τύχοιεν ἀτέκνοι, καθάπερ οὐ πολύπαιδες μόνον ἀλλὰ καὶ σφόδρα εὔπαιδες, ἐν εὐτυχεστάτῳ καὶ λιπαρωτάτῳ γήρᾳ τὸν βίον εἰώθασι καταλύειν.* — cf. *Q. O. P. L.* § 12 fin.

3) *Q. O. P. L.* § 12 (II : 457 fin).

4) *B. J.* II : 8, 7.

5) Zeller (*Philos. d. Gr.* III² 3e Aufl. S. 280 Anm. 5) verstaat onder *κρατοῦντες* hun eigen ordehoofden op grond van het volgende *οὐ γὰρ δίχα θεοῦ περιγίνεσθαί*

Digitized by Google

Bij alle gelijkheid moeten er toch voor den ordelijken gang van zaken althans administratieve ambten zijn: er worden dan ook, natuurlijk bij stemming, voor het beheer der gemeenschappelijke kas en de zorg voor de verdeeling van den arbeid ἐπιμεληταί aangewezen, die ook de inkomsten der orde ontvingen. [1]) Afzonderlijke „beamten" (κηδεμόνες) werden in elke afdeeling aangewezen voor de ontvangst en verzorging der van elders komende ordeleden. [2])

De volkomen gelijkheid der leden wordt ook tot het bezit en op de woning uitgestrekt: er is er geen bij hen, die meer dan de anderen bezit. Want bij de intrede in de orde is het gewoonte de eigen bezittingen over te dragen aan de gemeenschap (δημεύειν τῷ τάγματι) [3]) Over wat een lid der orde bezit of onder zijne berusting heeft, mag een ander lid vrij beschikken, zonder eenige betaling of recht op terugvordering. [4]) De bronnen zijn dan ook eenstemmig ten opzichte van hunne geringschatting van den rijkdom: καταφρονηταὶ πλούτου, heeten ze bij Josephus [5]), ἀφιλοχρήματον is een hunner deugden bij Philo [6]), *gens sine pecunia* noemt ze Plinius. [7]) Ook hun woning is gemeenschappelijk: de maaltijden worden gebruikt in een speciale afdeeling

---

τινι τὸ ἄρχειν, wat echter door de Ess. wel degelijk van alle gezag kon worden gezegd. Lucius (*Der Ess.* S. 51, *Anm.* 1) meent hetzelfde op grond van κἂν αὐτὸς ἄρχῃ „welches Herrschen dem Essener doch nur im Schoosse seiner Secte möglich war" wat echter onbewezen en met het oog op het ambt van toparch, door Johannes den Essener te Thamna bekleed, onwaarschijnlijk is. Over de verhouding der Ess. tot het burgerlijk gezag zal nog later gesproken moeten worden.

1) *B. J.* II : 8, 3 en 6, *Antt.* XVIII : 1, 6 heeten ze ἀπόδεκται τῶν προσόδων, in de *Apol.* worden ze door Philo ταμίαι genoemd.

2) *B. J.* II : 8 4,

3) *B. J.* II : 8, 3. Vgl. *Antt.* XVIII : 1, 5 τὰ χρήματα κοινὰ αὐτοῖς; ook, aan de voorstelling bij Philo ligt de goederen-gemeenschap ten grondslag.

4) *B. J.* II : 8, 4 fin.

5) *B. J.* II : 8, 3.

6) *Q. O. P. L.* § 12.

7) In dezen zin moet ook worden opgevat het bericht bij Hippolytus, dat zij geen munten hadden. De reden, die hij ervoor opgeeft, is waarschijnlijk slechts uitvinding van Hipp. zelf. Vgl. *mijne dissertatie* bl. 119.

Digitized by Google

van het huis, [1]) waar geen vreemde wordt toegelaten: leden, ook die van elders komen, hebben vrijen toegang, gelijk de van elders komenden ook overigens alle rechten der plaatselijke leden genieten. Het schijnt dat dergelijk reizen van de eene plaats naar de andere veel voorkwam, anders zou een afzonderlijk beambte voor de ontvangst der gasten niet noodig zijn geweest. Op reis hadden ze daarom geen bagage, slechts eenig wapen ter verdediging tegen roovers. [2])

De levenswijze der Essenen was zeer sober, hunne behoeften waren zeer gering: Kleeding en schoeisel gebruikten zij totdat ze geheel versleten waren. [3]) Nieuwe kleederen werden uit de gemeenschappelijke voorraadkamer verschaft, [4]) voor den winter grove mantels, voor den zomer eenvoudige omslagdoeken. [5]) Ook in houding en uiterlijk waren ze streng en ingetogen, als knapen, die met de plak worden opgevoed. [6])

Hun bezigheden bestonden, behalve in godsdienstige oefeningen, hoofdzakelijk in landbouw. Sommigen legden zich ook toe op veeteelt of bijenteelt, [7]) of beoefenden handwerken des vredes, [8]) zoodat zij niet de minste zorgen hadden voor hun levensonderhoud. [9]) Handel echter dreef niemand, volgens Philo omdat ze alle winstbejag hadden afgeschud. Waarschijnlijk echter zal daar wel een andere reden mede in 't spel geweest zijn: de vrees voor verontreiniging, waardoor reeds den strengen Pharisaeër handel vrijwel onmogelijk was gemaakt. Wapenen en in 't algemeen alles wat voor het

---

1) Dat zal wel de bedoeling zijn van het *ἴδιον οἴκημα*, waarvan Josephus *B. J.* II : 8, 5 spreekt.
2) *B. J.* II : 8, 4. *Q. O. P. L.* § 12 (II : 458 fin).
3) *B. J.* II : 8, 4.
4) *Q. O. P. L.* *ἐστὶ ταμιεῖον ἓν πάντων κτὲ.*
5) *Apol* 633 medio.
6) *B. J.* II : 8, 4 *καταστολὴ δὲ καὶ σχῆμα σώματος ὅμοιον τοῖς μετὰ φόβου παιδαγωγουμένοις παισίν.*
7) *Apol.* vgl. *Antt.* VIII : 1, 5.
8) *Q. O. P. L.* § 13 *τέχναι ὅσαι συνεργάτιδες εἰρήνης.*
9) *Apol.*

Digitized by Google

behoud van den vrede gevaarlijk was, werden voor de Ess. niet vervaardigd. [1])

Nog vóor de zon opgegaan is, verzamelen zij zich zonder eenig profaan woord te spreken, richten tot de zon zekere voorvaderlijke gebeden, als om te smeeken dat ze opgaan zou. Daarna worden ze door de ἐπιμεληταί uitgezonden, ieder ter verrichting van die bezigheden, waartoe hij kennis bezit, dan werken ze aan een stuk door tot de 5e ure. Daarop verzamelen ze zich weder op eene plaats en omgord met linnen gordeldoeken, baden ze zich in koud water; na die reiniging komen ze samen in een speciaal vertrek (ἴδιον οἴκημα), waar niemand der niet-ordeleden (ἑτεροδόξοι) toegang heeft, en betreden nu zelf rein, de eetzaal als een heiligen tempel. Daar zitten ze in stilte neder. De bakker zet hen op de rij af brood voor, de kok brengt elk één schotel met één gerecht. De „priester" bidt vóor het eten, het is ongeoorloofd vóor het bidden iets te nuttigen. Na afloop van den maaltijd wordt weder gebeden: bij den aanvang en bij het einde brengen zij de eer aan God, den gever der spijzen. Daarna leggen ze hunne kleederen (die, als gewijde, slechts voor den heiligen ritus worden gedragen) af en gaan weder aan den arbeid tot den avond. De avondmaaltijd wordt dan weder op dezelfde wijze als het middagmaal gebruikt, terwijl de gasten, zoo die er zijn, mede aanzitten. Geschreeuw of rumoer worden in het huis nooit gehoord, maar ieder spreekt op z'n beurt (τὰς δὲ λαλιὰς ἐν τάξει παραχωροῦσιν ἀλλήλοις); hun, die buiten staan, komt het stilzwijgen der binnenzittenden voor als een angstwekkend mysterie. Oorzaak daarvan is hun voortdurend nuchter zijn en hun maat houden in spijs en drank tot ze verzadigd zijn.

Aldus beschrijft Josephus [2]) de dagelijksche bezig-

1) Dit kan slechts beteekenen, dat de Essenen in 't algemeen vredelievend gezind waren, principieel „anti-militairisme" kan er niet uit geconcludeerd worden, zij droegen immers wapenen op reis.

2) *B. J.* II : 8, 5.

Digitized by Google

heden der Essenen. Dat de geheele dag, uitgezonderd de maaltijden, verder aan arbeid besteed wordt, verhaalt ook Philo [1]) en is in overeenstemming met het feit, dat vele Joodsche wetgeleerden tevens een handwerk beoefenden. [2])

Voor den Sabbath komt hier verandering. Philo deelt daaromtrent in eene plaats, die we nog nader zullen hebben te bespreken, het volgende mede. [3]) Ze leggen zich bijzonder toe op het ethische deel der philosophie, daarin zich regelend naar de voorvaderlijke wetten, welker zin de menschelijke ziel niet vatten kan zonder goddelijke inspiratie. Daarin worden ze ook wel op andere dagen onderwezen, vooral echter op den 7den dag. Want de 7de dag wordt bij hen heilig gehouden, dan laten ze anderen arbeid varen en komen bijeen op gewijde plaatsen, zoogenoemde „synagogen". Daar zitten ze volgens den leeftijd gerangschikt, de jongeren aan de voeten der ouderen (of: op een nederiger, geringer plaats dan de ouderen) en luisteren met gepasten eerbied. Dan haalt een de boeken te voorschijn en leest er uit voor, daarna treedt een ander op, een der meest ervarenen en verklaart wat niet duidelijk mocht zijn. Want het meeste wordt bij hen in zinnebeelden op ouderwetsche wijze [4]) philosophisch verklaard. — 't Is zeer de vraag of Philo hier specifiek Esseensche godsdienstoefeningen op het oog heeft, eer is het waarschijnlijk, dat hij hier zijn verhaal aangevuld heeft met algemeene gebruiken. [5])

We laten thans, vóor we tot de bespreking van de meer leerstellige zijde van het Essenisme overgaan, eenige opmerkingen volgen over de thans gewonnen concrete gegevens. Allereerst dan over den „zonne-

---

1) *Apol.* (II : 683 init.)
2) Vgl. Schürer, *Gesch. d. jüd.* V. II³ S. 318.
3) *Q. O. P. L.* § 12.
4) ἀρχαιοτρόπῳ ζηλώσει, — te lezen: δηλώσει?
5) Vgl. *mijne dissertatie*, bl. 97.

Digitized by Google

cultus" waarmede de Essenen den dag begonnen. Het is hiermee als met tal van andere punten in de mededeelingen aangaande de Essenen: het bericht is duidelijk genoeg om verwondering te wekken, maar laat tegelijk aan duidelijkheid zooveel te wenschen over, dat de meest tegenstrijdige opvattingen mogelijk zijn, en zelfs bij streng vasthouden aan den text blijft de verklaring hoogst onzeker. In ieder geval, dit kan als vaststaand worden aangenomen: gewone zonaanbidding, natuurdienst kan het gebed tot de zon niet zijn. Men moge heidensche invloeden kunnen aannemen, heidenen waren de Essenen zeker niet. Toch moeten de Essenen aan het opgaan van de zon bijzondere waarde hebben gehecht: vóor ze iets zeiden of deden wachtten zij het opkomen der zon af en — wat volkomen onjoodsch is — ze keeren zich bij het gebed met het aangezicht naar de zon, [1]) en niet, gelijk behoorde, naar Jerusalem en den tempel. [2]) Het is daarom, dat wij de *πάτριοι εὐχαι*, waarvan Josephus spreekt, niet maar eenvoudig gelijk kunnen stellen met het gewone Joodsche morgengebed, het Šemá'. [3]) Wel was het zoo vroeg mogelijk volbrengen van het morgengebed bij de rabbijnen in eere; [4]) maar het is niet in te zien, waarom Josephus het bij de Essenen vermeld zou hebben, als het niets dan het gewone morgengebed geweest was. Dat we ons niet vergissen als we aan de uitdrukking *εὔχαι εἰς τὸν ἥλιον* de letterlijke beteekenis laten, wordt bevestigd door het gebruik der Ess. om zich bij het verrichten hunner behoeften te omhullen *ὡς μὴ ὑβρίζειν τὰς αὐγας τοῦ θεοῦ*. Op grond van genoemde gegevens is het ons

---

1) Vgl. *Ezech.* 8 : 16 en 17.

2) *I Kon.* 8 : 48; *Dan.* 6 : 11.

3) aldus voornamelijk de Joodsche geleerden bv. Grätz, *Gesch. der Juden* IIIs Leipzig 1878, S. 103; Dérenbourg, *Essai* p. 169; Weinstein, *Beiträge zur Gesch. d. Ess.* S. 61 ff.

4) Dérenbourg haalt aan *Berachôth* 9b „Les dévots terminaient (la lecture du Schema) au moment du lever au soleil." Weinstein: *Sabbath* 118b „Es ist eine Gottgefällige That mit dem Sonnenaufgang dein Gebet zu verrichten und zwar gestützt auf den Psalmvers (Ps. 72 : 5) Man wird dich fürchten mit der Sonne."

Digitized by Google

niet mogelijk den aard en den grond van hunnen meer dan gewonen eerbied voor de zon te bepalen; het ὡς ἱκετεύοντες ἀνατείλαι schijnt geschreven om te voorkomen dat men werkelijke zonaanbidding aan de Essenen zou toeschrijven; mogelijk dat later in verband met andere gegevens en verwante verschijnselen eene verklaring zich laat waarschijnlijk maken, hier zij slechts geconstateerd dat we te doen hebben met eene afwijking van het gewoon-joodsche.

Het is duidelijk, dat de heilige maaltijd het middelpunt vormt van den Esseenschen ritus, of zoo men wil, van het Esseensche leven, dat feitelijk geheel ritueel is. Daartoe is het voorafgaande reinigingsbad, waarbij de linnen gordeldoeken ter bedekking van de schaamte [1]) noodzakelijk zijn, slechts een voorbereiding; daartoe moeten de witte, linnen [2]) kleederen worden aangelegd; het moet worden gehouden in een afzonderlijk vertrek, waar geen vreemde wordt toegelaten; de „vreeselijke eeden" door den noviet af te leggen, geven het recht tot het deelnemen aan den gemeenschappelijken maaltijd, en aan de niet-ordeleden komt de maaltijd voor als een μύστηριον φρικτόν.

Het karakter van den maaltijd is levietische reinheid. In 't algemeen wachtte zich de orde zorgvuldig voor alle verontreiniging, voor den maaltijd echter werden, met het oog op de talrijke handen, waardoor de spijzen gaan moesten, bijzondere maatregelen genomen en het is ongetwijfeld mede om ritueele redenen, dat een speciale σιτοποιός en μάγειρος bij hen voorkomen. [3]) Een lid dat geëxcommuniceerd was moest van honger omkomen, omdat hij door zijn eed gebonden was geene spijzen van anderen aan te nemen. Hieruit volgt dus dat niet de soort der spijzen, maar de wijding er van

---

1) Hippolytus ed. *Duncker et Schneidewin* p. 474.

2) Hippolytus p. 476.

3) Vgl. over spijsenreinheid bij de Pharisaeen o. a. Geiger in *Jüd. Zeitschrift für Wissenschaft u. Leben.* 1891 S. 33 en S. 38 ff.

Digitized by Google

als ordespijzen het was, welke het karakter van heiligheid er aan verleende. De zekerheid zelfs, dat aan alle reinheidsvoorschriften is voldaan, is voor een lid der Essenenorde nog niet voldoende, ze moeten nog bovendien de wijding der orde ontvangen. Waarin nu die bijzondere wijding bestond, of alleen het feit, dat de spijzen binnen den kring der ordeleden genoten werden, gelijk dat voor de baden moest worden aangenomen, voldoende was voor het karakter van bijzondere heiligheid er aan te verleenen, wie zal het zeggen? Zeker behoorde de maaltijd en alles wat daarmede in verband stond tot de meer esoterische gebruiken en leerstellingen der orde.

Op hetzelfde streven naar reinheid wijzen ook de witte linnen kleederen welke bij den maaltijd gedragen werden. Ook de gewone kleeding schijnt wit geweest te zijn: *λευχειμονεῖν διὰ παντός*, zegt Josephus van hen. [1])

De vraag is of we naast dit streven naar levietische reinheid ook ascetische tendenzen bij de Essenen mogen aannemen, een vraag, waarover zich naar aanleiding van Josephus' bericht omtrent hun voortdurend nuchter zijn en hunne matigheid in spijs en drank tot ze verzadigd waren, sinds lange jaren eene wetenschappelijke discussie heeft vastgeknoopt. Nu eens achtte men wijnonthouding bij de Ess. bewezen, dan weder noemde men zulk eene ascese bij hen allerminst waarschijnlijk. Feitelijk uit een anderen gedachtenkring afkomstig en op andere grondslagen rustend is de onthouding van dierlijk voedsel, welke in den regel in dit verband mede besproken wordt. Onze oudste berichtgevers melden omtrent beide niets, althans niets rechtstreeksch. Latere berichtgevers maken er wel melding van, doch we mogen daaraan volstrekt geen gewicht hechten, omdat deze geen anderen grond daarvoor hebben dan de nieuwere geleerden, nl. dat onder de ebionietische Chris-

1) *B. J.* II : 8, 8.

Digitized by Google

tenheid, die ook overigens Esseensche trekken vertoont, [1]) dergelijke gebruiken gewoon waren en men in de Essenen afstammelingen zag van of overeenkomst met de Reehabieten. Ook de onderstelde verwantschap met de Pythagoraeers deed sommigen tot onthouding van wijn en vleesch bij de Essenen besluiten.

Zonder genoemde bijkomstige overwegingen echter zou men uit de oude berichten zelve de gevolgtrekking hoogstwaarschijnlijk niet gemaakt hebben. Het leven der Essenen, zooals Josephus en Philo beide het beschrijven, was zeer ingetogen en matig en dan is door de woorden *διηνεκὴς νῆψις* in ieder geval niet alle wijngebruik uitgesloten. Wat volgt: dat zij spijs en drank gebruiken tot ze verzadigd zijn „*μέχρι κόρου*" maakt het gebruik van wijn eer waarschijnlijk dan het omgekeerde.

Hetzelfde in nog sterker mate geldt van het gebruik van vleeschspijzen. Voor de onthouding heeft men geen enkele aanwijzing in de bronnen dan de aanteekening van Philo: *οὐ ζῶα καταθύοντες.* [2]) Men legt dus den nadruk op *ζῶα*: als de Essenen geen dieren offerden, zullen zij ze ook wel niet gegeten hebben. Opgemerkt daartegenover dient allereerst, dat noch bij Philo noch bij Josephus deze gedachtengang is aan te wijzen. De nadruk ligt niet op *ζῶα*, veeleer op de tegenstelling tusschen de grootere heiligheid der Esseensche ritus tegenover den joodschen offercultus. [3]) Bovendien meldt Philo, [4]) dat de Essenen allerlei soort van vee hielden, waartoe zou dit anders hebben gediend dan tot onderhoud? [5]) En is dan — wanneer een zoo opmerkelijk

---

1) Vgl. Epiphanius *Haeresis* XXX : 15. Eusebius *H. E.* II : 25 (Hegesippus over Jacobus: *οἶνον σίκερα οὐκ ἔπιεν οὐδὲ ἐμψύχιον ἔφαγε.*)

2) *Q. O. P. L.* § 12.

3) Philo: *οὐ ζῶα καθαθύοντες, ἀλλ' ἱεροπρεπεῖς τὰς ἑαυτῶν διανοίας κατασκευάζειν ἀξιοῦντες.* Josephus, *Ant.* XVIII : 1, 5: *θυσίας οὐκ ἐπιτελοῦσι, διαφορότητι ἁγνειῶν ἃς νομίζοιεν.*

4) *Apol.*

5) Lucius, *Die Therapeuten*, S. 38.

Digitized by Google

gebruik als vleesch- en wijnonthouding, inderdaad door hen werd in acht genomen, het zwijgen van Philo en vooral van Josephus te verklaren?

Op dezelfde lijn van eenvoud en matigheid schijnt ook te liggen de onthouding van zalving: „zalfolie houden ze voor eene bezoedeling, en wanneer iemand onvrijwillig gezalfd wordt, wascht hij het lichaam af; want ongezalfd te zijn achten zij een eer." [1]) Ook de rabbijnen keuren het gebruik om dezelfde reden af, [2]) maar daartegenover staat, dat op drie plaatsen waar door Josephus van zalfolie wordt melding gemaakt, de reinheidsquaestie ter sprake komt. [3]) Toch is 't niet waarschijnlijk, dat reinheidsoverwegingen de onthouding van zalfolie bepaalden: immers de Essenen zouden zelf in de behoefte aan reine olie hebben kunnen voorzien. We zullen dus wel niets dan buitengewonen eenvoud in deze zalfonthouding te zien hebben.

Moeilijker is de beslissing ten opzichte van de onthouding van het huwelijk. De berichten zijn eenstemmig hierin, dat het ongehuwde leven bij de Essenen regel was. In de motiveering er van loopen de berichten uiteen. Josephus zegt, dat ze eigenlijk tegen het huwelijk zelf geen bezwaar hebben, maar dat ze bevreesd zijn voor de ongebondenheid der vrouwen, en zich er van overtuigd houden, dat niet eene aan eenen man trouw blijft. Veel vertrouwen verdient deze mededeeling niet; niet alleen, omdat we er Josephus' eigen oordeel in te zien hebben, wiens huwelijksleven weinig de kenmerken draagt van hoogachting der vrouw; maar ook, omdat Jos.- zelf later zijn motief wijzigt, waarschijnlijk naar aanleiding van de *Apologie*

---

1) *B. J.* II : 8, 2.

2) *Geiger*, a. a. O. S. 32 f.

3) Vlgs. Antt. XII : 3, 1 genoten de Joden te Antiochië zekere voorrechten, o. a. was hun door den gymnasiarch een bepaalde som voor zalfolie toegestaan, omdat zij zalf van heidenschen oorsprong niet wilden gebruiken. Dezelfde weigering in B. J. II : 21, 2. In Vita 13 is sprake van een verzoek om *reine* zalf-olie.

Digitized by Google

van Philo. In *Antt.* XVIII : 1, 5 geeft Josephus als motief: de moeilijkheid om het gemeenschapsleven ongestoord te bewaren, wanneer ook vrouwen in de orde moeten worden opgenomen. In de Apologie vinden we deze motiveering eenigszins uitgebreider: „Wanneer de ἐγκράτεια, (we mogen zeggen:) het reine leven werkelijk in zeer hooge mate zal worden beoefend, dan brengt de vrouw daarin moeilijkheden waardoor de gemeenschap wordt verstoord." [1]) Zal dit inderdaad eenigen zin hebben, dan moeten we denken aan de reinheidswetten, waaraan zoowel de huwelijksgemeenschap als de menstruatie waren onderworpen, ik herinner slechts aan Lev. 15. Bij strenge naleving daarvan moest het herhaaldelijk voorkomen, dat men zich voor alle aanraking met ordebroeders moest wachten en geen deel kon nemen aan den gemeenschappelijken maaltijd: dit alleen kan de zin zijn van het διαλύειν τὴν κοινωνίαν.

Als derhalve, gelijk bij de Essenen, de levietische reinheid op de spits gedreven werd, waren in den Joodschen godsdienst ontegenzeggelijk elementen aanwezig, welke tot huwelijksonthouding leiden konden; iets anders is het evenwel dit verschijnsel Joodsch te noemen: integendeel het is volkomen met Joodsch gebruik en Joodschen zin in strijd. Hoe hoog de kinderzegen in het O. T. gesteld werd, is genoegzaam bekend en een uitspraak van den Talmud bewijst, dat later hierin geen verandering kwam: „Een Jood, die niet gehuwd is, is geen man." [2]) Derhalve kunnen zelfs reinheidsmotieven niet voldoende zijn om het huwelijk te verachten. We hebben de bewijzen dat door de Essenen zelve dit groote verschilpunt gevoeld is: een deel der Essenen was wel gehuwd en gaf juist de zooeven genoemde reden op: „dat zij, die niet huwden,

1) De echtheid der verdere motiveering in de *Apologie* acht ik aan ernstige bedenking onderhevig. Vgl. mijne dissertatie bl. 96 vv.

2) *Jebamôth* 63*a*. — Schürer, *Gesch. d. J. V.* III³ S 573 haalt aan *Mišna Jebamôth* VI : 6. „Niemand soll sich der Fortpflanzung entziehen, es sei dann, dass er bereits Kinder habe"

Digitized by Google

een voorname plicht (μέρος) des levens verwaarloosden (ἀποκόπτειν), nl. de voortplanting, en dat, als allen er zóo over dachten, dan spoedig het geheele geslacht zou uitsterven." [1]) Deze fractie moge betrekkelijk klein in aantal geweest zijn (alleen Josephus vermeldt ze), het bestaan er van is genoeg om ons de gevolgtrekking te veroorloven, dat de onthouding van het huwelijk bij de Essenen niet principieel was, maar slechts in het belang van ordeleven en reinheid werd betracht. Dit blijkt mede uit de voorzorgen om ook in het huwelijk de reinheid zooveel mogelijk te bewaren: de gehuwden onderwierpen hunne vrouwen aan dezelfde wasschingen als de gewone ordeleden, slechts met dit onderscheid, dat ze met hemden (ἐνδύματα) en niet slechts met voorschoten (περιζώματα) waren bekleed. We mogen derhalve op grond van deze onthouding ook niet spreken van eene dualistische ascese bij de Essenen of van een „brechen der Energie des sinnlichen Lebens, damit der Geist frei sei" [2]) en ook de termen hyper- en antipharisees ch, waartusschen Hilgenfeld indertijd [3]) meende te moeten kiezen ter kenschetsing van de Esseensche huwelijksonthouding zijn beide tegelijk waar en niet waar.

De bespreking der zedelijke en godsdienstige leerstellingen der Essenen, voorzoover die naar buiten bekend werden, kunnen we 't gemakkelijkst aanknoopen aan den toelatingseed. [4]) Allereerst over het feit zelf, dat van de aspirant-leden een toelatingseed gevorderd wordt. Dit baart verwondering als we pas gelezen hebben: „Al wat ze zeggen is vaster dan een eed, maar het zweren vermijden zij, omdat zij het voor slechter houden dan meineed, immers wie zonder (aanroeping van) God niet geloofd wordt, is alreeds ver-

1) *B. J.* II : 8, 13.
2) Hausrath, *Neutest. Zeitgesch.* I, S. 136.
3) *Zeitschr. f. wiss. Theol.* 1871, S. 55.
4) *B. J.* II : 8, 7.

Digitized by Google

oordeeld." Deze mededeeling wordt nader bevestigd door het feit, dat de Essenen den eed van trouw aan Herodes niet behoefden af te leggen. 't Verhaal luidt aldus: [1]) Herodes wantrouwig geworden jegens zijn eigen volk, eischt den eed van trouw aan zijn regeering. Velen, die weigeren, worden gestraft. Pollio de Pharisaeer en Sameas en den meesten hunner volgelingen, die eveneens weigeren, wordt toch geen leed gedaan, ter wille van Pollio. [2]) Dezelfde gunst wordt ook aan de Essenen toegestaan. Van een formeele weigering om den eed af te leggen blijkt feitelijk niet. Noch van de Pharisaeen noch van de Essenen wordt de reden der eedsweigering genoemd. Het verband zou doen vermoeden dat, althans de Pharisaeën, het deden uit principieelen tegenstand tegen het door Herodes gevoerde binnenlandsch bestuur, dat gevaarlijk scheen voor de zuiverheid van den Joodschen godsdienst, maar het is toch wel eenigermate bevreemdend, dat Herodes, zoo hij in de Pharisaeën, eene zoo invloedrijke fractie, inderdaad zulke tegenstanders gezien had, allen uit sympathie voor een enkel persoon, in hun tegenstand zou hebben laten geworden. De weigering moet dus bij de Essenen berust hebben op verwerping van den eed in 't algemeen, bij de Pharisaeën [3]) op het zuiver theoretisch beginsel geene menschelijke macht onder eede te huldigen.

Wat het motief, waarom de Essenen den eed afkeuren, betreft, velen zoeken er achter de bekende schuw om den heiligen naam uit te spreken. Toch is deze verklaring niet voldoende: het is niet in te zien, waarom de Essenen zich niet evenals de andere Joden

---

1) *Antt.* XV : 10, 4.

2) Over deze eedsweigering en die van *Antt.* XVII : 2, 4 vgl. Wellhausen, *Pharis. u. Sadduc.* 1874, S. 108, en Schürer, *Gesch. des J. V.* I³ S 339; over de Schriftgel. Pollio en Sameas, *aas.* II³ S. 358 f.

3) Gelijk Wellhausen uit XVII : 2, 4 meent te mogen besluiten. Het staat er niet met zooveel woorden, tenzij men 't lezen wil achter *χαίρειν τὸ θεῖον προς ποιουμένων.*

Digitized by Google

van surrogaten bediend zouden hebben. In ieder geval is de motiveering bij Josephus veel meer religieus en niets belet ons ze als juist te aanvaarden. De afkeuring van den eed in dezen zin is onder Joden niet geheel onbekend, vgl. Philo, *De decalogo* (II : 195) *ἤδη γὰρ ὄγε ὀμνὺς εἰς ἀπιστίαν ὑπονοεῖται* en *ibid.* (II : 194 fin) *οὕτως ἀληθεύειν ἐφ' ἑκάστου δεδιδαγμένη (φύσις) ὡς τοὺς λόγους ὅρκους εἶναι νομίξεσθαι.*

Maar hiermede is de moeilijkheid niet opgeheven, want dan baart het toch verwondering dat Josephus spreekt van *ὅρκοι φρικώδεις* vóor de toelating tot de orde geëischt. Met de verklaring, welke men wel beproeft bij Jezus' afkeuring van den eed, n.l. dat alleen binnen den kring der discipelen, *in casu*, der ordeleden de eed ongeoorloofd zoude zijn, komen we hier niet uit, ten aanzien van de eedsweigering aan Herodes: 't zou ten minste vreemd zijn als ze van den noviet een eed, nog wel zulke „vreeselijke eeden" zouden geeischt hebben. De verklaring ligt veeleer in eene andere richting: we zullen hoogstwaarschijnlijk te denken hebben aan aanroepingsformules zooals we die vinden in de Clementinen, [1]) en bij de Elkesaieten: [2]) al staat de directe samenhang tusschen de Essenen en genoemde Christelijke sectenstroomingen nog volstrekt niet vast, er zijn genoeg punten van overeenstemming om ons in dezen door hen den weg te laten wijzen. Tot meer dan waarschijnlijkheid komen we in dezen niet, maar de strenge band, waaronder de ordeleden zelfs na hunne uitbanning uit de orde stonden, bewijst wel, dat moge al het *ὅρκοι* van Josephus in den letterlijken zin niet juist zijn, het *φρικώδεις* allerminst overdreven was.

Wat de *inhoud van den eed* betreft, hij bevat vooreerst algemeene godsdienstige en zedelijke voorschriften: vroomheid betrachten jegens God, rechtvaardigheid jegens de menschen, niemand uit eigen beweging of

1) *Diamartyria Jacobi* § 2.
2) Epiphanius *Haer.* XIX : 1 (ed. Dindorf p. 325).

Digitized by Google

op aanstoken van anderen benadeelen, trouw zijn jegens allen, vooral jegens de overheid. Mocht men zelf tot de regeering komen, dan nooit zijn macht, misbruiken, of in kleeding of sieraad boven de onderhoorigen trachten uit te blinken. Ten allen tijde de waarheid betrachten, den leugenaar op de kaak te stellen, de handen rein te houden van diefstal, de ziel van ongeoorloofde winst." Alles voorschriften en beloften, welke door Philo gevoegelijk konden worden samengevat in den drievoudigen „kanon": liefde tot God, tot de menschen en tot de deugd. In 't algemeen biedt de eedsformule tot nu toe weinig opmerkenswaardigs; over de verhouding tot de overheid is boven reeds even sprake geweest en zal later nog nader gesproken moeten worden: het blijkt hier dat ze zelfs in eenig regeeringsambt hunne eenvoudige ordekleeding bleven dragen. Onder de ongeoorloofde winst hebben we waarschijnlijk ook te verstaan handel, welke door hen werd veroordeeld.

Daarna volgen de meer bijzondere ordevoorschriften: niets voor de medeleden verborgen te houden, tegenover anderen daarentegen zich geene uitingen te laten afpersen, zelfs al wilde men met geweld daartoe dwingen: een bewijs te meer voor de strenge afsluiting der orde naar buiten en de aaneensluiting der leden onderling. Ditzelfde blijkt ook uit het voorschrift: de dogmata der orde volkomen onveranderd over te leveren, gelijk men ze zelf ontvangen had, een parallel voor het bekende traditionalisme der rabbijnen. [1]) Voorts wordt beloofd zich vrij te houden van *λησταία*. Het is de vraag wat hiermede wordt bedoeld. Reeds in het eerste gedeelte van den „eed" was beloofd, dat men niemand leed zou doen en niet zou stelen. Een verbod van rooverij is hier dus wel wat misplaatst. Bovendien geeft dit tweede gedeelte van den eed de *bijzon-*

1) Uitspraak van Hillel (*Edujôth* 1 : 3): „Ieder is verplicht te leeren met de uitdrukking van zijn leermeester".

Digitized by Google

dere ordeplichten. Voor de hand ligt het dus te denken aan de Zeloten, die Josephus zelf λῃσταί noemt. [1]) In dezen beperkten zin echter kan de eedsformule onmogelijk bedoeld zijn, tenzij men acht, dat deze redactie eerst tijdens den Romeinschen oorlog is aangenomen, waartoe wij overigens geen reden hebben. 't Is waarschijnlijk, dat we de *redactie* hier aan Josephus zullen moeten toeschrijven, waarbij we dan echter λῃστεία zullen hebben op te vatten in den zin, waarin ook het latijnsche „latrocinium" voorkomt, nl. van opstand tegen het wettig gezag (guerilla). Dit stemt dan overeen met hetgeen wij reeds vroeger bij de Essenen opmerkten.

De toelatingseed besluit: zoowel te zullen bewaren de boeken der orde als de namen der Engelen. We staan hier weder voor een dier vage mededeelingen, welke tot allerlei hypothesen aanleiding geven, zonder dat er eenige zekerheid te verkrijgen is. We willen trachten het onzekere terrein zooveel mogelijk te beperken: De Essenen hielden zich en werden gehouden voor goede Joden (γνώριμοι τοῦ νομοθέτου Apol.) Hun eerbied voor den wetgever was zoo groot, dat lastering van hem met den dood gestraft werd. [2]) Men denkt dus allereerst aan de bijbelsche geschriften, welke ongetwijfeld ook Philo op het oog heeft, als hij van het lezen van boeken bij de Sabbath godsdienstoefeningen gewaagt. [3]) Maar als ze dat alleen waren zou Josephus zeker niet gesproken hebben van de boeken der secte, veeleer ze τὰ ἱερὰ βίβλια in 't algemeen betiteld hebben. Het is dus waarschijnlijk, dat de orde ook buiten de H. S. nog eigen boeken bezat. Van welken aard deze waren, zouden wij nader kunnen bepalen, als wij er mede in verband mogen brengen de mededeeling van Josephus: [4]) „Zij bestudeeren in 't bijzonder de geschriften

1) *B. J.* II : 9, 3, 4.
2) *B. J.* II : 8, 9.
3) *Q. O. P. L.* § 12.
4) *B. J.* II : 8, 6 fin.

Digitized by Google

der ouden, daaruit voornamelijk uitkiezend, wat tot nut van ziel en lichaam dient. Daaruit leeren ze kennen (speuren ze na) wortels, welke voor het afweren van ziekten geschikt zijn, en de eigenschappen van steenen, ter genezing van kwalen." Hier moeten boeken van een andere soort dan de H. S. bedoeld zijn, we moeten denken aan een soort tooverboeken, zooals de legende aan Salomo toeschrijft. Josephus' beschrijving daarvan [1]) heeft veel overeenkomst met hetgeen hij van de Essenen mededeelt, en zegt, dat de daarin vervatte therapie in zijnen tijd nog onder de Joden de meest gangbare was. Hij vertelt terzelfder plaatse ook van een zekeren Eleazar, die daemonen uit bezetenen kon uitdrijven, door hen aan een ring onder welks zegel een der daartoe door Salomo aangewezen wortels was besloten, te laten ruiken, waarna hij den daemon door de neusgaten verwijderde. De naam „magische therapie" is voor hetgeen de Essenen uit die „boeken der ouden" studeerden de meest juiste; zij gaan uit van de in de oudheid geldende overtuiging omtrent de nauwe verwantschap van ziel en lichaam (*προς ὠφέλειαν ψυχῆς καὶ σώματος*), zoodat wij in de plantaardige en minerale geneesmiddelen half tooverachtige, half geneeskrachtige hebben te zien. Het schijnt echter, dat deze wetenschap door de Essenen maar weinig ten algemeenen nutte is aangewend of dat men in deze kennis en geneesmethode niet zoo veel bijzonders heeft gezien, althans in geen der ons bekende anecdoten komen ze ons als wonderdokters voor. Of de boeken der Essenen meer hebben bevat en of er ook nog van anderen aard geweest zijn, dan deze lijsten van geneesmiddelen, is niet met zekerheid te zeggen, maar moet wel waarschijnlijk geacht worden: zij zullen ook bevat hebben de *δόγματα* der orde, op welks onveranderde overlevering zij prijs stelden, en de nader te bespreken „namen der Engelen".

---

1) *Ant.* VIII : 2, 5. Vgl. Grätz, *a. a. O.* S. 661 f.

Digitized by Google

Zeker is slechts dat geen geschrift op naam der Essenen is overgeleverd en dat we bij het Esseensch verklaren van eenig geschrift, op bloote hypothesen zijn aangewezen.

De Essenen verbonden zich tot het „onveranderd bewaren van de namen der Engelen". Hoe kort en weinig zeggend deze mededeeling ook zij, ze heeft, tot op zekere hoogte terecht, telkens weder zeer de aandacht getrokken en tot de meest uiteenloopende gevolgtrekkingen aanleiding gegeven. Men weet hoe groote rol Engelen spelen in de Joodsche literatuur, bv. in de boeken Tobith en Henoch, maar 't is toch zeer de vraag of men op grond hiervan de Essenen apocalyptici noemen mag. De nadruk ligt in de traditie op de *namen* der Engelen, en we kunnen ten dezen opzichte de onderhavige mededeeling van Josephus slechts in verband brengen met de magische practijken, welke wij zooeven bespraken. Het aanroepen van namen over zieken, inzonderheid over bezetenen was onder de Joden bekend [1]) en daar de kracht vooral in den *naam* school, [2]) kunnen wij begrijpen, dat de Essenen op de onveranderde naleving daarvan prijs stelden. Best mogelijk dat de Essenen tal van andere functiën aan de Engelen hebben toegekend, uit de bronnen hebben we geen enkele aanwijzing daaromtrent en we doen derhalve 't verstandigst ons van alle verdere ongerechtvaardigde onderstellingen te onthouden.

Thans iets over de wijze waarop de Essenen hunne geschriften bestudeerden. Hetgeen Philo daaromtrent mededeelt, [3]) betreft blijkbaar de bestudeering van wat

---

1) Vgl. *Hand.* 19 : 13 en *Sanhedrin* 90a המכה אין לו חלק לעלם הבא הלוחש על המכה אין לו חלק לעלם הבא.

2) Vgl. *Henoch e.* 69 : 14. (vert. van Beer in Kautzsch' *Apokryphen und Pseudepigraphen*): Dieser (kesbeël) sagte zu Michaël, dass er ihnen den verborgenen Namen zeigen möchte, damit sie jenen verborgenen Namen sehen und ihn beim Eid erwähnen könnten, so dass die, welche den Menschenkindern alles Verborgene zeigten vor diesem Namen und Eide zurückbeben.

3) Het bericht werd boven (bl. 231) reeds aangehaald.

Digitized by Google

ook door Philo als H. Schrift werd erkend. De verklaring dier geschriften geschiedt hoofdzakelijk in zinnebeelden (σύμβολα) op ouderwetsche wijze en philosophisch. Weder een van de gewone moeilijkheden bij de bestudeering van het Essenisme: de Essenen deden dus aan allegorische interpretatie, maar in welken zin, met welke strekking? Bedoeld zal wel niet zijn, dat ze, gelijk Zeller meent, dat de letterlijke beteekenis is, hunne leeringen in symbolischen vorm voordragen. Immers de samenhang eischt, dat ze zelven in de geschriften der ouden symbolischen zin legden; het διὰ συμβόλων duidt niets aan dan de methode. Maar deze allegorische methode is niet dezelfde als door Philo wordt toegepast. Deze zou zijn methode niet ouderwetsch noemen, wel overoud (ἀρχαῖος). Twee mogelijkheden staan open: dat de allegorische methode bij de Essenen wel dezelfde, maar nog niet zoo streng doorgevoerd en systematisch ontwikkeld was als bij Philo of dat we te denken hebben aan eene soort kabbalistische symboliek. [1])

Het waarschijnlijkst (zekerheid is ook hier niet te verkrijgen) lijkt de eerste onderstelling: de kabbalistische uitlegging is eerst uit later tijd, terwijl de allegorische methode algemeen eigendom was in het „Nieuw-Testamentisch" tijdvak; bovendien vertoont de Palestijnsche midraš zoovele punten van overeenkomst met de Alexandrijnsche schriftverklaring, [2]) dat zich daardoor de uitdrukking van Philo ten opzichte van de Esseensche methode het best laat begrijpen.

Aan de uitdrukking φιλοσοφεῖν door Philo van de Esseensche bespiegeling gebezigd zullen we dezelfde waarde moeten hechten als aan de karakteriseering der Joodsche secten als „philosophische" haereses: de Essenen waren zonder eenigen twijfel een *godsdienstige* richting, en 't wekt bij ons dus geene verwondering

1) Enkele voorbeelden daarvan bij Weinstein *Beiträge* S. 45 ff.
2) Siegfried *Philo von Alexandria* S. 283 ff.

Digitized by Google

wanneer Philo zegt, dat ze de logica en metaphysica niet bestudeerd hebben, wel vragen wij, wat hij bedoelt als hij den Essenen bespiegelingen over het wezen Gods en de schepping (wording) der wereld (*περὶ ὑπάρξεως θεοῦ καὶ τῆς τοῦ παντὸς γενέσεως*) toeschrijft. We kunnen niet nalaten te denken aan de, althans wat het voorwerp betreft, volkomen parallele rabbijnsche bespiegelingen over de Maase hamerkaba en de M. haberesith. Ter kenschetsing van den aard dezer speculaties zij het volgende uit Herzfeld's mededeelingen daaromtrent [1]) dienende: „Nicht bloss stritten die Schulen des Schammai und Hillel darüber ob der Himmel früher oder später als die Erde geschaffen worden sei, sondern auch später ward noch darüber gestritten ob unser Sonnenlicht am 1. oder 4. Tage erschaffen worden sei, und ob früher oder später als die Welt, was Schamaim bedeute, ob es 2 oder 7 oder 8 Himmel gebe, welche Dicke der Rakia habe, ob die untergegangene Sonne oberhalb des Himmels oder unterhalb der Erde nach Osten gebe, mit welchen Buchstaben Gott die Welt geschaffen habe, ebenso wie hoch es sei bis Gott u. s. w."

Bespiegelingen van dezen aard, waarbij echter „an philosopische Begründung nicht wurde gedacht" [2]) zou men mogelijk kunnen achten bij de Essenen, ware het niet, dat Herzfeld aangetoond had, dat de eerste beginselen dezer speculatie niet vóor de eerste eeuw voorkomen, zoodat ook hier weder onze bronnen ons in 't duister laten en we omtrent de strekking der desbetreffende mededeeling geheel in 't onzekere verkeeren.

We naderen thans tot de bespreking van de twee voor de opvatting van het Essenisme belangrijkste eigenaardigheden: de leer der zielen en de verhouding tot den Jerusalemschen tempeldienst en offercultus, beide van beslissend gewicht voor onze opvatting van het

1) *Gesch. d. Volkes Israël* III. S. 420 f.
2) Herzfeld. *a. a. O.* S. 428.

Digitized by Google

Essenisme. Zoo het mogelijk ware hier eene bevredigende mate van waarschijnlijkheid te bereiken, is in hoofdzaak de plaats van het Essenisme in het geestelijk leven des tijds bepaald. Ten opzichte van de *zielenleer* deelt Josephus ons 't volgende mede: [1]) Onder de grootste martelingen *εὔθυμοι τὰς ψυχὰς ἠφίεσαν ὡς πάλιν ῥμιούμενοι. Καὶ γὰρ ἔρρωται παρ' αὐτοῖς ἥδε ἡ δόξα, φθαρτὰ μὲν εἶναι τὰ σώματα καὶ τὴν ὕλην οὐ μόνιμον αὐτοῖς, τὰς δὲ ψυχὰς ἀθανάτους ἀεὶ διαμένειν, καὶ συμπλέκεσθαι μὲν ἐκ τοῦ λεπτοτάτου φοίτωσας αἰθέρος, ὥσπερ εἵρκταῖς τοῖς σώμασιν ἴυγγί τινι φυσικῇ κατασπωμένας. Ἐπειδὰν δὲ ἀνεθῶσι τῶν κατὰ σάρκα δεσμῶν, οἷον δὴ μακρᾶς δυυλείας ἀπηλλαγμένας, τότε χαίρειν καὶ μετεώρους φέρεσθαι. Καὶ ταῖς μὲν ἀγαθαῖς ὁμοδοξοῦντες παισὶν Ἑλλήνων ἀποφαίνονται τὴν ὑπὲρ ὠκεανὸν δίαιταν ἀποκεῖσθαι, καὶ χῶρον οὔτε ὄμβροις οὔτε νιφετοῖς οὔτε καύμασι βαρυνόμενον, ἀλλ' ὃν ἐξ ὠκεανοῦ πραὺς ἀεὶ ζέφυρος ἔπιπνέων ἀναψύχει· ταῖς δὲ φαύλαις ζοφώδη καὶ χειμέριον ἀφορίζονται μυχὸν, γέμοντα τιμωριῶν ἀδιαλείπτων.* Na eene vergelijking met gelijksoortige Grieksche mythologumena, vervolgt Josephus: *Τάδε μὲν οὖν Ἐσσηνοὶ περὶ ψυχῆς θεολογοῦσιν ἄφυκτον δέλεαρ τοῖς ἅπαξ γευσαμένοις τῆς σοφίας αὐτῶν ἐγκαθιέντες.*

De moeilijkheid bij het verklaren dezer pericoop schuilt niet in de onduidelijkheid der woorden van Josephus, maar in 't bepalen van hun waarde en waarheid. Men rangschikt de zielenleer der Essenen in den regel onder het hellenistisch bepaalde Jodendom. [2]) Het is de vraag in hoeverre dit gerechtvaardigd is. Hellenistisch getint is het bericht wel: de voorstelling van de ziel in de banden der stof gekluisterd, daarin aan eene slavernij onderworpen, is ontegenzeggelijk Grieksch gedacht en beschreven. Dat daarom de beschrevene *zaak* niet evengoed Semietisch zou kunnen zijn, is een te haastige conclusie. De vraag is slechts welken inhoud de grieksch-gedachte voorstelling van Josephus geacht mag worden

1) *B. J.* II : 10 fin, 11.

2) Bousset *Die Religion des Judenthums im neutestamentlichen Zeitalter.* Berlin 1903. S. 260.

Digitized by Google

weer te geven. 't Geheel op rekening van Josephus te stellen, is ten aanzien van de punten van vergelijking, welke deze zelf zocht tusschen de Esseensche en de Grieksche voorstellingen, onaannemelijk: de door Josephus genoemde overeenkomstige trekken in de Grieksche mythologie wijken in bijzonderheden nog al sterk af, wat al te groote vrijheid van Josephus buitensluit.

Ter preciseering van den inhoud der Esseensche zielenleer, wijs ik er allereerst op, dat we hier de beschrijving hebben van den toestand der ziel onmiddelijk na den dood. Het is noodig hierop nadruck te leggen, omdat men gemeenlijk de Essenen tot tegenstanders van de opstandingsleer maakt en hen voor deze leer die van de onsterfelijkheid der ziel laat propageeren. Hoe weinig beide leerstellingen elkander uitsluiten, blijkt bv. uit *IV Esra* 7 : 32 [1]) waar beide vereenigd voorkomen, evenals dat in het nader te bespreken 22ste hoofdstuk van *Henoch* 't geval is. De mededeeling van Hippolytus [2]) hieromtrent, is zeker niets dan exegese van Josephus, maar ze is ongetwijfeld juist: *ἔρρωται δὲ παρ' αὐτοῖς καὶ ὁ τῆς ἀναστάσεως λόγος, ὁμολογοῦσι γὰρ καὶ τὴν σάρκα ἀναστήσεσθαι καὶ ἔσεσθαι ἀθάνατον ὃν τρόπον ἤδη ἀθάνατός ἐστιν ἡ ψυχὴ ἡ χωρισθεῖσαν νῦν φασι εἰς ἕνα χῶρον εὔπνουν κτέ.* Het onsterfelijkheidsgeloof door Josephus beschreven heeft betrekking op den status intermedius, gedurende welken de onsterfelijke ziel gescheiden is van het vergankelijke lichaam, maar dat de Essenen de opstanding, die natuurlijk voor hen gelijkstaat met eene hereeniging van ziel en lichaam, niet verwierpen, kan worden opgemaakt uit de uitdrukking van Josephus: *εὔθυμοι τὰς ψυχὰς ἀφίεσαν ὡς πάλιν κομιούμενοι.*

De „slavernij" der ziel, die in het lichaam geteekend is, moge platonisch zijn in uitdrukking, de zaak zelve

---

1) Naar de vert. van Gunkel: Die Erde giebt wieder, die darinnen ruhen; der Staub lässt los, die darinnen schlafen; die Kammern erstatten die Seelen zurück, die ihnen anvertraut sind.

2) § 27.

Digitized by Google

behoeft volstrekt niet noodzakelijk op helleenschen invloed te wijzen. Door strenge wetbetrachters moest inderdaad het lichaam met zijne natuurlijke oorzaken van verontreiniging als een last gevoeld worden. Dé'renbourg [1]) haalt aan de plaats: „De Hemerobaptisten (טובלי שחרית) zeiden: wij laken het in u, Pharisaeërs, dat gij den Naam uitspreekt in den morgen zonder eerst te baden. De Pharisaeërs antwoordden: Wij laken het in u, Hemerobaptisten, dat gij den Naam uitspreekt met het lichaam, waaraan onreinheid verbonden is (שיש בו טומאה)." De beteekenis dezer plaats blijven hier overigens onbesproken, voor ons doel is 't genoeg, dat ze ten duidelijkste toont, dat niet slechts in den Griekschen gedachtengang van de kluisters der stof, maar ook in den Joodschen gedachtenkring der reinheidseischen, het lichaam zelf tot een last kon zijn als drager van de onreinheid. Waar we dus overigens in de bronnen geen reden hebben om bij de Essenen het specifiek Griekscbe dualisme te onderstellen evenmin als om de levenswijs der Essenen met den term „ascese", in zijn dualistische beteekenis te qualificeeren, daar moet de opvatting van de onreinheid des lichaams als zoodanig, noodzakelijk tot correlaat hebben, niet eene vernietiging van de stof, maar eene hereeniging der ziel met een voor verontreiniging onvatbaar licbaam.

Nadere bijzonderheden omtrent de wijze, waarop de Essenen dit alles zich gedacht hebben, zijn uit onze bronnen niet te verkrijgen. Eene belangrijke parallele vinden wij echter in hoofdst. 22 van *Henoch*, [2]) zij brengt wel geen nieuwe gegevens, maar bevestigt toch wat wij uit de mededeeling van Josephus meenden te mogen opmaken: „Von hier ging ich weiter an einen andern Ort, und er zeigte mir im Westen ein groszes

1) *l. c. p.* 170; de plaats *Tosephtha Jadaim* fin.
2) Vertaling van Beer bij Kautzsch. — Griekscbe Text van *Charles* p. 361 f.

Digitized by Google

und hohes Gebirge und starre Felsen. Vier geräumige Plätze befanden sich in ihm (dem Gebirge) in die Tiefe und Breite sich erstreckend und sehr glatt; drei von ihnen waren dunkel und eines hell, und eine Wasserquelle befand sich in seiner Mitte. Da sagte ich: „Wie glatt sind diese Hohlräume, wie tief und dunkel für den Anblick." Da antwortete mir Raphaël, einer von den heiligen Engeln, der bei mir war, und sagte zu mir: „Diese hohlen Räume sind dazu bestimmt, dasz sich zu ihnen die Geisten der Seelen der Verstorbenen versammeln. Dafür sind sie geschaffen, damit sich hier alle Seelen der Menschenkinder versammeln. Diese Plätze hat man zu Aufenthaltsorten für sie gemacht bis zum Tag ihres Gerichts, bis zu einer gewissen Frist und festgesetzten Zeit, zu der das grosse Gericht über sie stattfinden wird.... Da fragte ich (den Engel) in betreff all der Hohlräume und sagte: „Weshalb ist einer von den andern getrennt?" Er antwortete mir und sagte: „Diese drei (Räume) sind gemacht um die Geister der Toten zu trennen; und so ist eine besondere Abteilung gemacht für die Geisten der Gerechten wo eine helle Wasserquelle ist. Ebenso ist ein besonderer Raum für die Sünder geschaffen, wenn sie sterben und in die Erde begraben werden, und ein Gericht bei ihren Lebzeiten über sie nicht eingetroffen ist. Hier werden ihre Geister für diese grosze Pein abgesondert bei zum grossen Tage des Gerichts, der Strafe und der Pein für die bis in Ewigkeit Verdammten, und der Vergeltung für ihre Geister; dort bindet er sie bis in Ewigkeit. Ebenso ist eine besondere Abteilung für die Geister der Klagenden, die über ihren Untergang Kunde geben, da sie in den Tagen der Sünden umgebracht wurden. Diese Abteilung ist geschaffen für die Geister der Menschen die nicht gerecht, sondern Sünder, oder ganz und gar gottlos und Genossen der Bösen waren; ihre Geister werden am Tage des Gerichts nicht bestraft werden, auch nicht

Digitized by Google

von hier mit auferweckt werden." — De verwantschap is onmiskenbaar. Dat in de beschrijving van de plaats der vergelding en van het loon afwijkingen zijn aan te wijzen is van ondergeschikt belang: hoofdzaak en belangrijk is: dat hier eenzelfde tusschenperiode geleerd wordt als we bij de Essenen moesten veronderstellen; dat de individueele vergelding na den dood waarvan bij Josephus gesproken wordt, evenals bij *Henoch* voorloopig is, en dat op den dag van het gericht deze toestand eerst voor een blijvenden zal plaats maken. Ook hier maakt de dood scheiding tusschen ziel en lichaam, het lichaam keert weder tot het stof, [1]) de geest verblijft in zijn voorloopige plaats, tot den tijd der wederoprichting. Belangrijk is verder, dat deze leer niet gepaard gaat met eene verwerping der opstanding [2]). Zeker staan Henoch en de Essenen in hunne leer niet gelijk: het schijnt, dat Henoch een meer gevorderd stadium vertegenwoordigt, maar duidelijk is altbans de wijze, waarop wij de philosophemen van Josephus in semietische eschatologie hebben om te zetten.

Wat de prae-existentie der ziel betreft. Ze moge hoogst zeldzaam zijn in het Jodendom, onbekend is zij niet [3]) en mag dus niet zonder meer als hellenistisch worden gekenschetst.

(*Wordt vervolgd.*)

D. Plooij.

---

1) Vgl. *Sibyll.* IV : 180 f.
2) *Henoch* c. 90 : 33; 91 : 10; 92 : 3.
3) Vgl. Bousset S. 383.

Digitized by Google

2 Thess. 2 : 1—12.

De vraag, of de tweede brief aan de Thessalonicensen al dan niet aan den apostel Paulus moet worden toegekend, is in de laatste jaren opnieuw aan de orde gesteld. Tegen de echtheid hebben zich o. a. uitgesproken P. W. Schmiedel, Handcommentar zum Neuen Testament von H. J. Holtzmann, zweiter Band, 1891, S. 7—11, 26—33, C. Rauch, Zum zweiten Thessalonicherbrief, Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie von A. Hilgenfeld, 1895, S. 451—465, H. J. Holtzmann, Zum zweiten Thessalonicherbrief, Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft von Dr. E. Preuschen, 1901, S. 97—108, Otto Pfleiderer, Das Urchristenthum, seine Schriften und Lehren in geschichtlichem Zusammenhang beschrieben, Zweite Auflage, I. Band, 1902, S. 95—101, Georg Hollmann, Die Unechtheit des zweiten Thess. Briefes, Zeitschr. für die neut. Wiss. u. s. w., 1904, S. 28—38. Voor de echtheid o. a. W. Bornemann, Die Thessalonicherbriefe, Kritisch-exegetischer Commentar von H. A. W. Meyer, X, 1894, S. 498 f., Th. Zahn, Einleitung in das Neue Testament, I, 1900, S. 161 f., 174 f., A. Jülicher, Einleitung in das Neue Testament, 1901, S. 45 f. en in ons vaderland Prof. J. M. S. Baljon, Geschiedenis van de Boeken des Nieuwen Verbonds, 1901, blz. 36—43.

Ook door ons is de kwestie onderzocht. Wij zijn daarbij tot een dubbel resultaat gekomen: 1°. dat de twaalf eerste verzen van het tweede hoofdstuk niet

Digitized by Google

van de hand van Paulus zijn, 2°. dat de aanneming van eene latere vervaardiging dezer pericoop geenszins tot de verwerping der echtheid van den geheelen brief behoeft te leiden. In deze studie willen wij dit gevoelen nader toelichten en de noodige bewijzen daarvoor bijbrengen.

I.

Een groot en onzes inziens onoverkomelijk bezwaar tegen de echtheid van 2 Thess. 2 : 1—12 is gelegen in de Eschatologie, welke den inhoud daarvan uitmaakt. Deze eschatologie is namelijk geheel in strijd met die van den eersten brief, 1 Thess. 4 : 13 — 5 : 11.

In den eersten verklaart Paulus, 5 : 1, het voor zijne lezers onnoodig, hun over de tijden en gelegenheden der parousie te schrijven. Want niets dienaangaande is bekend. Dit is hun reeds uit zijne prediking gebleken. Nauwkeurig weten zij immers (*αὐτοὶ γὰρ ἀκριβῶς οἴδατε* 2), dat de dag des Heeren komen zal als een dief in den nacht. Zoo plotseling, zoo onverwacht zal hij komen. Geen voorteekenen zullen zijne komst aankondigen. Omtrent het tijdstip zijner verschijning kan men geen berekeningen maken.

Eene gansch andere voorstelling vinden wij in den tweeden. Daar wordt het eene dwaling genoemd, te meenen, dat de dag des Heeren voor de deur zou staan (*ὅτι ἐνέστηκεν ἡ ἡμέρα τοῦ κυρίου* 2:2). Niet zonder verbazing vraagt de auteur aan zijne lezers, of zij zich dan niet meer herinneren, hoe hij bij zijn verblijf ten hunnent heeft gezegd, dat aan de komst van dien dag nog verschillende gebeurtenissen moeten voorafgaan (*Οὐ μνημονεύετε ὅτι ἔτι ὢν πρὸς ὑμᾶς ταῦτα ἔλεγον ὑμῖν;* 5). Neen, eerst moet de afval komen. Die afval zal zich belichamen in den mensch der zonde (*ὁ ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας* 3), den zoon des verderfs (*ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας* 3), den tegenpartijder (*ὁ ἀντικείμενος* 4), die zich verheft

Digitized by Google

boven alles, wat God genaamd wordt of voorwerp van godsdienstige vereering is, zoodat hij zich zelfs nederzet in den tempel Gods, zich voordoende, alsof hij een god is. Op 't oogenblik is er nog eene verhinderende macht werkzaam — ook dit weten de lezers reeds: *καὶ νῦν τὸ κατέχον οἴδατε* 6 —, die de ontwikkeling van den goddelooze tegenhoudt. Maar als die macht uit den weg is (*ὁ κατέχων ἄρτι — — ἐκ μέσου γένηται* 7), dan zal de goddelooze (*ὁ ἄνομος* 8) openbaar worden op ontzettende wijze, totdat de Heer hem bij zijne parousie zal verslinden.

Men ziet, het verschil van voorstelling op de eene en de andere plaats is groot. Daar heet het: Van tijden en gelegenheden is niets bekend. Hier wordt van die tijden eene apocalyptische berekening gegeven. Daar wordt gezegd, dat de dag des Heeren komt, gelijk een dief in den nacht. Hier is het volstrekt niet plotseling, dat die dag komt, daar eerst nog verschillende met name genoemde gebeurtenissen moeten plaats grijpen. Ware nu 2 Thess. 2 : 1—12 echt, dan zou de Apostel zich te Thessalonica niet slechts hebben uitgesproken in den geest van 1 Thess. 4 : 13 — 5 : 11, maar aldaar bovendien eene geheel tegenovergestelde leer hebben verkondigd. Dit is ondenkbaar. Bijgevolg heeft Paulus niet gezegd, wat hem 2 Thess. 2 : 5 (*οὐ μνημονεύετε κ.τ.ἑ.*) wordt toegedicht en niet geschreven, wat in de pericoop 2 Thess. 2 : 1—12 te lezen staat.

Dit is bovendien onmogelijk, omdat de Apostel in een lateren brief, den eersten aan de Corinthiërs, nog beslist vasthoudt aan het denkbeeld, dat de dag des Heeren plotseling en onverwacht zal komen. Hfdst. 15 : 51, 52 spreekt hij namelijk de verwachting uit, dat de verandering, die hij bij de parousie hoopt te ondergaan, zal geschieden *ἐν ἀτόμῳ, ἐν ῥιπῇ ὀφθαλμοῦ*. Deze voorstelling is verwant met die van 1 Thess., maar niet met die van 2 Thess. Wanneer nu Paulus de opvatting, door hem voorgestaan in 1 Thess., nog

Digitized by Google

buldigt in 1 Cor., dan kan hij ze niet reeds in 2 Thess. hebben vaarwel gezegd. Derhalve behoort 2 Thess. 2 : 1—12 niet thuis in den eschatologischen gedachtenkring, waarin hij zich na 1 Thess. en voor 1 Cor. moet hebben bewogen.

Deze opmerking maken wij ook met het oog op de hoop, die Paulus in dit deel van zijn leven koesterde, om zelf nog de parousie te zullen beleven. 1 Thess. 4 : 15, vgl. 17 is hij er vast verzekerd van, met de meerderheid zijner tijdgenooten tot aan de komst des Heeren te zullen overblijven (*ἡμεῖς οἱ ζῶντες οἱ περιλειπόμενοι εἰς τὴν παρουσίαν τοῦ κυρίου*). Eene zelfde verzekerdheid spreekt ons toe uit 1 Cor. 15 : 52, waar hij met *ἡμεῖς ἀλλαγησόμεθα* zichzelven en zijne medechristenen tegenover de *νεκροί*, die zullen opgewekt worden, plaatst. En eerst in den 2en brief aan de Corinthiërs heeft hij die hoop zoo niet geheel dan toch bijna opgegeven blijkens het daar uitgesproken verlangen, om uit het lichaam te scheiden en bij den Heer thuis te zijn (*ἐκδημῆσαι ἐκ τοῦ σώματος καὶ ἐνδημῆσαι πρὸς τὸν κύριον* 2 Cor. 5 : 8). Nu vragen wij: Kon de man, bij wien in 1 Cor. de genoemde hoop nog zoo levendig was, in 2 Thess. eene leer hebben voorgedragen, die deze verwachting buitensloot (daar immers volgens deze aan de parousie nog eene geheele reeks van gebeurtenissen zouden voorafgaan)? Het antwoord ligt voor de hand. De logische ontwikkelingsgang van Paulus' eschatologische denkbeelden, zooals wij dien uit 1 Thess., 1 Cor. en 2 Cor. kennen, wordt door 2 Thess. 2 : 1—12 gestoord.

Kan 2 Thess. 2 : 1—12 niet van de hand des apostels zijn, wij hebben in die pericope het werk te zien van een na Paulus levenden schrijver, die er zich aan stootte, dat de verwachting van eene spoedige wederkomst van Christus niet vervuld was. Dit bracht hem er toe, zijne eigene beschouwingen voor die des apostels in de plaats te stellen, ten einde zoo de laatste door de eerste te verdringen.

Digitized by Google

Om dat doel te bereiken en te gelijk om niet openlijk als bestrijder van den apostel op te treden, deed hij het nu voorkomen, als was er juist een pseudo-Paulinische brief (2 : 2 μήτε δι' ἐπιστολῆς ὡς δι' ἡμῶν) verschenen, waarin de door hem verworpen opvatting werd gehuldigd. Daardoor moest men zich volgens hem niet in de war laten brengen. Het was niet waar, dat de dag des Heeren voor de deur stond (2 : 2 ὅτι ἐνέστηκεν ἡ ἡμέρα τοῦ κυρίου); eerst moest nog allerlei gebeuren. Maar wat de schrijver hier dien brief laat zeggen, is feitelijk dezelfde voorstelling, die wij in 1 Thess. vinden. Terwijl hij dus schijnbaar tegen een ondergeschoven brief te velde trekt, is het in werkelijkheid een echte brief van Paulus, waartegen hij zijn aanval richt.

Opmerking verdient hierbij, dat 2 : 1—12 bij alle afwijking van de leer des apostels toch verscheidene echt-Paulinische woorden en uitdrukkingen bevat. Zoo vinden wij ὡς ὅτι, vs. 2, ἐνεστάναι (ἐνεστηκέναι), vs. 2, ἐξαπατᾶν, vs. 3, ἐνεργεῖσθαι, vs. 7, ἀναλίσκειν, vs. 8, καταργεῖν, vs. 8, εὐδοκεῖν, vs. 12, terug in de vier hoofdbrieven, terwijl κατ' ἐνέργειαν, vs. 9, en ἐνέργεια, vs. 11, in de brieven aan de Efeziërs, de Philippensen en de Colossensen voorkomen (vgl. Dr. T. F. Westrik, De echtheid van den tweeden brief aan de Thessalonicensen opnieuw onderzocht, 1879, blz. 75, 76, ook aangehaald door Bornemann, a. a. O. S. 523, 524). De auteur sloot zich dus in den vorm bij Paulus aan. Blijkbaar deed hij dit, om zoo zijn eigen gevoelen te beter voor dat des apostels te laten doorgaan en het te gemakkelijker bij zijne lezers ingang te doen vinden.

Alvorens thans na te gaan, wanneer 2 Thess. 2 : 1—12 moet zijn geschreven, willen wij de aandacht vestigen op eene ernstige poging, die in den jongsten tijd is aangewend, om de bezwaren tegen den Paulinischen oorsprong dezer verzen uit den weg te ruimen. Daartoe heeft men namelijk de zg. „traditionsgeschichtliche"

Digitized by Google

verklaring te hulp geroepen van H. Gunkel en W. Bousset, de door hunne apocalyptische studiën wel bekende Duitsche geleerden. Dezen toch zijn van oordeel, dat tot recht verstand van vroegere en latere apocalypsen de gewone zg. „zeitgeschichtliche" verklaring niet voldoende is. Volgens hen moet voor alles de traditie op dit punt worden geraadpleegd. Welnu, zoo heeft men geredeneerd, die apocalyptische overlevering is ook in 2 Thess. 2 : 1—12 aan het woord. De mededeelingen, die Paulus daar doet over den Antichrist, vertegenwoordigen een stuk Joodsche theologie, dat hij uit zijn verleden bewaard heeft, en dat hij zelf verwerkte met zijne Christelijke levensbeschouwing, bepaald met zijne eschatologie (vgl. Baljon t. a. p. blz. 41, 42).

Ons komt het voor, dat de „traditionsgeschichtliche" verklaring wel veel licht verspreidt over de apocalypse van 2 Thess., maar den Paulinischen oorsprong daarvan niet kan bewijzen. Wat toch wordt door Gunkel en Bousset geleerd? Raadplegen wij de beide geschriften, die hier vooral in aanmerking komen, dat van den eerste getiteld: „Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit", Göttingen, 1895, en dat van den laatste, dat tot opschrift draagt: „Der Antichrist in der Ueberlieferung des Judenthums, des neuen Testaments und der alten Kirche", in hetzelfde jaar en op dezelfde plaats in het licht verschenen.

In zijn „Schöpfung und Chaos" gaat Gunkel [1]) uit van de Babylonische kosmogonie met hare mythe van den strijd van Tiâmat tegen Marduk (den lageren en den hoogeren god). Hij toont aan, hoe die mythe onder Israël heeft nagewerkt, hoe haar invloed te bespeuren is in de voorstelling van den kamp van een groot zeemonster (Rahab Jez. 51 : 9 vv., Leviathan Jez. 27 : 1, Behemoth Job 40 : 19—24, den Tannin Job 7 : 12, den Nachasj Amos 9 : 2 vv.) tegen

1) Wij geven hier een kort overzicht van het boek van Gunkel, dewijl zonder dat de theorie van Bousset, waarop het voor ons doel vooral aankomt, moeilijk te begrijpen is.

Digitized by Google

God. De herinnering aan zulk eene in den voortijd gevoerde worsteling is dan in het Joodsche volksgeloof ten slotte in eene eschatologische verwachting veranderd. Dat Genesis 1, „die Schöpfung in der Urzeit", van Babylonischen oorsprong is, wordt door den schrijver in het eerste, dat Openbaring van Johannes 12, „die Schöpfung in der Endzeit", een zelfden oorsprong heeft, in het tweede deel van zijn werk betoogd. In dit tweede gedeelte is het, dat 2 Thess. 2 ter sprake komt. Onder een aantal voorbeelden, aangevoerd ten betooge, dat alle „zeitgeschichtliche" verklaring der Apocalypse in 't algemeen en van Apoc. 12 in 't bijzonder als mislukt te beschouwen is, noemt Gunkel ook 2 Thess. 2 : 3 vv. De benamingen: ὁ ἄνομος en ὁ κατέχων maken op hem den indruk, staande uitdrukkingen te wezen, die de briefschrijver als algemeen bekend onderstellen kon. Eene bevestiging van zijne meening vindt hij in de brieven van Johannes, waarin op dezelfde wijze over ὁ ἀντίχριστος, ὁ πλάνος en τὸ πνεῦμα τοῦ ἀντιχρίστου wordt gesproken, terwijl hem bovendien de schildering van de beide dieren in Apoc. 13 met die van den ἄνομος verwant toeschijnt. De conclusie, waartoe hij komt, is dan ook deze: „Die ἄνομος-Erwartung des II Thessalonicherbriefes ist nicht die willkürliche Erfindung eines Einzelnen, sondern nur der Ausdruck eines in langer Geschichte gewordenen und damals allgemein verbreiteten Glaubens", S. 221.

Verklaart Gunkel de apocalypse van 2 Thess. 2 uit de traditie, zonder zich over het auteurschap uit te laten, de Paulinische oorsprong van dat stuk wordt uitdrukkelijk aangenomen door Bousset, over wien wij dus uitvoeriger moeten spreken.

Deze wil zijn werk over den Antichrist beschouwd hebben als eene voortzetting van den arbeid van Gunkel, wiens „traditionsgeschichtliche" methode hij als de juiste erkent. Hij toont aan, hoe de leer van den Antichrist zich in de oude kerk heeft ontwikkeld, en gaat

Digitized by Google

de bronnen daarvan tot in de Middeleeuwen na. Terwijl Gunkel intusschen bij zijn onderzoek de Babylonische kosmogonie tot uitgangspunt kiest, wordt door Bousset een tegenovergestelde weg bewandeld. Hij gaat uit van de eschatologische oud-christelijke traditie, zooals de kerkvaders en latere schrijvers hem die doen kennen. Die traditie vertoont hem een beeld van den Antichrist, dat in den loop der tijden telkens met dezelfde trekken terugkeert. De onveranderlijkheid van dat beeld wordt door hem afgeleid uit het karakter van geheimwetenschap, dat de leer van den Antichrist droeg, eene geheimwetenschap, die dikwijls mondeling werd voortgeplant en als een heilige schat van het eene op het andere geslacht overging. Dan stelt Bousset de vraag: Hoe kwamen de kerkelijke schrijvers aan die wetenschap? en tracht in zijn antwoord te betoogen, dat reeds in het Nieuwe Testament eene zelfde traditie van den Antichrist te vinden is. Eindelijk komt hij tot de slotsom: Die traditie is niets anders dan eene vermenschelijking der mythe van den daemonischen draak, die bij de schepping met den Almachtige gestreden had en van wien men aan het eind der dagen een laatsten opstand verwachtte.

Ziedaar in 't algemeen den gedachtengang van Bousset. Treden wij thans in nadere bijzonderheden, ten einde ons in staat te stellen tot eene juiste beoordeeling van zijne opvatting in zake 2 Thess. 2 : 3—12.

Welk is het beeld, dat de oud-christelijke traditie van den Antichrist te zien geeft? Van Irenaeus (± 200) af komt hij voor als een Joodsche Pseudo-Messias (Iren. Adv. haer. V, 25, Hippolytus, *ἀπόδειξις περὶ τοῦ ἀντιχρίστου*, 6, Victorinus, Comm. in Apoc.). Hij zal verschijnen na het verval van het Romeinsche rijk, de macht, die alsnog die verschijning tegenhoudt, (Iren. Adv. haer. V, 26, Hipp. *ἀπόδειξις* 25 en 54, Tertullianus, Apologeticus 32, De resurrectione carnis 24). Na zijn optreden zal hij zich nederzetten in den tempel te

Digitized by Google

Jeruzalem (Iren. Adv. haer. V, 30, Hipp. ἀπόδειξις 52, Pseudo-Ephraem 7). Dit zijn de trekken van het beeld van den Antichrist, welke voor 2 Thess. 2 het meeste belang hebben, en waarbij wij ons dus hier kunnen bepalen.

Wanneer nu, zoo redeneert Bousset, dit beeld door de nawerking der Openbaring van Johannes was ontstaan, zou het er geheel anders uitzien. Want daar is de antigoddelijke macht het Romeinsche rijk en zijn keizer. Bij de aangehaalde kerkvaders en apocalyptici daarentegen komt die macht uit het Joodsche volk zelf voort en wordt zij juist door het Romeinsche gezag tegengehouden. Neen, zegt hij, die eenparige traditie der oude kerk is slechts te verklaren uit het reeds lang bestaan van eene eschatologische verwachting, die geen staatkundig, maar een geestelijk karakter droeg. Die verwachting vindt hij dan uitgesproken op drie plaatsen van het Nieuwe Testament: Matth. 24, Apoc. 11 en 2 Thess. 2. Τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως van Matth. 24 verklaart hij namelijk van den Antichrist, die zich nederzet in den tempel te Jeruzalem, in Apoc. 11 ziet hij in het θηρίον τὸ ἀναβαῖνον ἐκ τῆς ἀβύσσου, dat volgens hem te Jeruzalem optreedt, eveneens een Joodschen Antichrist, terwijl 2 Thess. 2 hem alle trekken aan de hand geeft van het beeld, dat hij in eene latere oudheid van den Antichrist geteekend vond. Bovendien interpreteert hij de beide laatste verzen (11, 12) der laatstgenoemde apocalypse: καὶ διὰ τοῦτο πέμπει αὐτοῖς (= τοῖς ἀπολλυμένοις) ὁ θεὸς ἐνέργειαν πλάνης εἰς τὸ πιστεῦσαι αὐτοὺς τῷ ψεύδει, ἵνα κριθῶσιν ἅπαντες οἱ μὴ πιστεύσαντες τῇ ἀληθείᾳ ἀλλὰ εὐδοκήσαντες τῇ ἀδικίᾳ in dien zin, dat aan de ongeloovige Joden de valsche Messias zou worden gezonden tot straf daarvoor, dat zij den waren verworpen hadden (Vgl. vs. 10 τοῖς ἀπολλυμένοις, ἀνθ' ὧν τὴν ἀγάπην τῆς ἀληθείας οὐκ ἐδέξαντο εἰς τὸ σωθῆναι αὐτούς).

Tot zoover Bousset. Wat zullen wij nu tot zijne

Digitized by Google

beweringen zeggen? Dit, dat hij door het raadplegen der traditie kostbare bijdragen heeft geleverd voor eene juiste uitlegging van 2 Thess. 2 : 3 vv., maar dat hij het recht mist om van de zoozeer bestreden echtheid van 2 Thess. 2 : 3 vv. als een axioma uit te gaan en de apocalypse dier plaats aan te halen als een bewijs voor zijne stelling, dat de latere traditie van den Antichrist reeds in Paulus' tijd zou bekend zijn geweest (a. a. O. S. 13, 81, 84, 107).

Vooral om drieërlei overweging moeten wij ons tegen dit gevoelen verklaren:

1° Van een Joodschen Antichrist, wiens komst door het Romeinsche rijk wordt tegengehouden, en die zich na zijn optreden in den tempel te Jeruzalem zal nederzetten, is nergens elders in het Nieuwe Testament sprake [1]). De *κατέχων* van 2 Thess. 2 is een hapax-legomenon, terwijl de beide Nieuw-Testamentische plaatsen, waarin B. een steun voor zijne meening zoekt, bij nadere beschouwing geheel komen te vervallen. Immers moet *τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως* van Matth. 24 : 15 niet verklaard worden van den Antichrist, maar van de verwoesting van Jeruzalem door Romeinsche legers (vgl. Baljon, Commentaar op het Evangelie van Mattheüs, 1900, blz. 341). En wat het duistere 11e hoofdstuk der Openbaring betreft, bestaat er veel meer waarschijnlijkheid, dat bij het dier, dat uit den afgrond opkomt, aan eene anti-Joodsche dan aan eene Joodsche macht te denken is.

2° Als er in Paulus' tijd werkelijk zulk eene traditie van den Antichrist bestaan had, als B. onderstelt, hoe vreemd dan, dat zij daarna geheel verdwijnt, om eerst

---

1) Joh. 5 : 43 wordt eenvoudig gezinspeeld op de verschijning van een Pseudo-Messias zonder meer. Matth. 24 : 24 (Marc. 13 : 22) is slechts sprake van het meervoudige *ψευδόχριστοι*. In de brieven van Johannes wordt èn van *ἀντίχριστοι* èn van *ὁ ἀντίχριστος* gewag gemaakt. De auteur ziet namelijk in docetische dwaalleeraars zijner dagen de voorboden van den Antichrist, die komen zou. Over het karakter van dezen laatste laat hij zich evenwel niet nader uit.

Digitized by Google

een honderd, honderd vijftig jaar later weer te voorschijn te komen! Dit is in strijd met het karakter van continuïteit en stabiliteit, dat eene traditie hebben moet.

Daarenboven kunnen geen uitspraken in zake den Antichrist van schrijvers uit de 2,e de 3e en latere eenwen bewijzen, dat Paulus, die zooveel vroeger leefde, eene zelfde opvatting heeft gekoesterd. Om dat waarschijnlijk te maken, moet men eensluidende uitspraken van tijdgenooten des Apostels aanvoeren, en deze zijn het juist, die ontbreken.

3° Wat wij van de gemeente te Thessalonica en haar stichter weten, verbiedt ons aan te nemen, dat Paulus tot zulke lezers eene apocalypse als die van 2 Thess. 2 : 3—12 zou hebben gericht.

De gemeente van Thessalonica was pas door den Apostel gesticht en bestond voornamelijk uit Heidenchristenen. Wat hadden die nieuw-bekeerden voor belang bij zulk eene uitvoerige beschrijving van een Joodschen Antichrist? Waartoe kon hun, die juist door hunne Heidensche medeburgers zoo werden verdrukt, 1 Thess. 2 : 14, de mededeeling dienen, dat den Joden tot straf voor hun ongeloof een valsche Messias zou worden toegezonden?

Die hoofdzakelijk Heidenchristelijke gemeente bestond meest uit eenvoudige lieden, kramers en handwerkslieden, 1 Thess. 4 : 6, 11. Zou in zulk een kring van oudsher eene geheimleer inheemsch zijn geweest, als B. aanneemt, en Paulus zich in zijne prediking bij zulk eene geheimleer hebben aangesloten? Zoo niet, hoe groot gevaar had hij dan geloopen, om te worden misverstaan! Tenzij men met B. (S. 13) mocht willen aannemen, dat de Apostel zich met opzet duister zou hebben uitgedrukt!

Paulus was een vrijmoedig, stoutmoedig man. Men herinnere zich zijne leuze Rom. 1 : 16. Lag het in zijn aard zich zoo geheimzinnig uit te spreken, als in 2 Thess.

Digitized by Google

2 met betrekking tot den ἄνομος en den κατέχων wordt gedaan?

Paulus was een man des geloofs. Geloofszaak was ook zijne verwachting aangaande de parousie. Zou hij nu die verwachting afhankelijk hebben gesteld van allerlei staatkundige berekeningen, bv. van langer of korter duur van het Romeinsche rijk?

Paulus stelde zich blijkens 1 Thess. de komst van den dag des Heeren voor als die van een dief in den nacht, en hoopte zelf nog dien dag te beleven: Zou hij nu in 2 Thess. gezinspeeld hebben op eene leer, volgens welke het Romeinsche rijk op het eind der wereld in 10 koninkrijken zou vervallen (Iren. V, 26), de Antichrist in den aanvang van zijn optreden van de 10 laatste koningen van het Romeinsche rijk, 3, de koningen van Egypte, Libyë en Ethiopië, overwinnen (Iren. V, 26, Hipp. 51) en na die overwinning zich nederzetten in den tempel te Jeruzalem (Iren. V, 30, Hipp. 52)? Sterker nog, zou hij zelf zoo te Thessalonica hebben gepredikt?

Wij behoeven geen verdere vragen van dien aard te stellen. Ondenkbaar is het, dat Paulus zich tegenover de Thessalonicensen zou hebben uitgelaten in den geest eener traditie, als wij in dien vorm eerst sinds de kerkvaders aantreffen.

Met het bovenstaande is bewezen, dat de toepassing der „traditionsgeschichtliche" verklaring niet tot de erkenning van de echtheid van 2 Thess. 2 : 1—12 kan leiden. Wie met Bousset de apocalypse dier pericoop in het kader der latere traditie wil plaatsen, kan niet te gelijk het pleidooi voor de echtheid voeren. Want eo ipso heeft men dan den Paulinischen oorsprong opgegeven.

Wacht ons thans de beantwoording der vraag, wanneer de pericoop is geschreven, wij kunnen niet medegaan met hen, die haar kort na den dood van keizer Nero vervaardigd achten. Deze bewering toch staat

Digitized by Google

in verband met het vermoeden, als zou de verwachting van een wederkeerenden Nero, waarop in de Openbaring van Johannes wordt gezinspeeld (13 : 3, 14; 17 : 8), ook in 2 Thess. 2 uitgedrukt wezen. Men houdt het er dan voor, dat de brief (en dus ook onze pericoop) is opgesteld onder den invloed van het een tijd lang loopend gerucht, dat de keizer niet werkelijk dood was en weldra weder op het wereldtooneel verschijnen zou (Zie Schmiedel a. a. O., vgl. ook Holtzmann a. a. O.). De voorstanders dezer tijdsbepaling echter kunnen tot staving van hun gevoelen wel wijzen op allerlei punten van overeenkomst tusschen 2 Thess. 2 aan de eene en Openb. 13 en 17 aan de andere zijde, maar blijven in gebreke aan te toonen, dat de hoofdzaak, waarop alles aankomt, het denkbeeld van een Nero redivivus ook in 2 Thess. 2 te vinden is. Immers, dat 2 Thess. 2 : 9 gesproken wordt van de παρουσία van den ἄνομος en Openb. 17 : 8 van die van het beest (Nero) bewijst niets. Op de laatstgenoemde plaats toch, waar wij van het beest lezen: ἦν καὶ οὐκ ἔστιν καὶ παρέσται, blijkt uit het verband, dat dit παρέσται, dat op zich zelf natuurlijk alleen beduidt: „zal komen", den zin heeft van: „zal wederkomen", daar het in het begin van het vers van hetzelfde dier heet: ἦν καὶ οὐκ ἔστιν, καὶ μέλλει ἀναβαίνειν ἐκ τῆς ἀβύσσου. Op de eerstgenoemde plaats daarentegen is de παρουσία van den ἄνομος eenvoudig diens verschijning, niet diens wederverschijning. Is de κατέχων uit den weg, dan wordt hij openbaar (ἀποκαλυφθήσεται), maar vóór die openbaring bestond hij nog niet.

Derhalve is in 2 Thess. 2 noch van een wederkeerenden ἄνομος noch van een wederkeerenden Nero sprake, en vervallen de gevolgtrekkingen, die men voor de tijdsbepaling uit die bewering heeft afgeleid.

Een beter weg, om tot eene juiste dateering van 2 Thess. 2 : 1—12 te komen, wordt door ons bewandeld, als wij uitgaan van het beeld, dat in de apocalypse (vv. 3—12) dier pericoop van den Antichrist geteekend

Digitized by Google

wordt. Die apocalypse vertoont ons, gelijk wij zagen, niet een Romeinschen Antichrist, gelijk de Openbaring van Johannes, maar een Joodschen, wiens komst juist door het Romeinsche rijk wordt tegengehouden, en die zich na zijn optreden zal nederzetten in den tempel te Jeruzalem. Hoe de teekening van zulk een beeld niet aan een man als Paulus kan worden toegeschreven, bleek ons reeds. Evenmin past het in den kring, waarin de Openbaring van Johannes is ontstaan. Het behoort nergens elders thuis dan in de latere christelijke traditie, die wij boven leerden kennen. Nu zijn er twee apocalypsen, die veel overeenkomst met 2 Thess. 2 : 3—12 vertoonen, die van de Didache [1]) (XVI, 3—8) en die van Hippolytus in zijn geschrift *ἀπόδειξις περὶ τοῦ ἀντιχρίστου*. Is van deze de eerste ouder, de tweede jonger dan 2 Thess. 2 : 3—12, dan hebben wij voor de tijdsbepaling van laatstgenoemde apocalypse den terminus a quo en den terminus ad quem gevonden, en komt zij ongezocht hare plaats in het midden van beide in te nemen. Deze apocalypse is dan hetzij door den apocalypticus zelven, hetzij door een lateren redactor in den echten (2en) brief aan de Thessalonicensen opgenomen en door de verzen 1 en 2 met het voorafgaande verbonden.

Komt het bij deze redeneering vooral aan op karakter en verwantschap der drie apocalypsen, tot staving van ons gevoelen daaromtrent diene het volgende:

De apocalypse der Didache (XVI, 3—8) beweegt zich reeds in dezelfde lijn, die in 2 Thess. 2 en in Hippolytus' geschrift verder wordt doorgetrokken. De anti-

1) Het belang van de Didache voor de geschiedenis der Christelijke apocalyptiek is door Bousset voorbijgezien. Hij noemt haar niet eenmaal, en laat de traditie der oude kerk in zake den Antichrist beginnen met Irenaeus, van wien niets anders bekend zijn dan exegetische verklaringen van apocalypsen (Daniël, Openb. van Joh., 2 Thess. 2), maar geen eigenlijk gesegde apocalypsen zelve. Onjuist lijkt ons ook zijne bewering (S. 75), als zou er uit de geschriften van Apostolische vaders en apologeten niets omtrent de ontwikkeling der eschatologie te leeren zijn. Plaatsen als Barnabas 18, 2; 15, 5, Justinus Martyr, Dialogus c. 110, c. 116, c. 32, bewijzen duidelijk, hoe het ook bij hen niet aan eschatologische uitspraken ontbreekt.

Digitized by Google

Joodsche geest toch, die elders in de Didache voorkomt — de Joden heeten VIII, 1, 2 kortweg huichelaars en er wordt voor gewaarschuwd, om op dezelfde dagen als zij te vasten — spreekt zich ook in de apocalypse uit. Dit blijkt duidelijk bij eene vergelijking met Matth. 24, waaraan zij ontleend is. Wordt in Mattheüs eenvoudig gesproken van *ψευδόχριστοι* en *ψευδοπροφῆται* (vs. 24), de werkzaamheid van zulke verleiders bereikt in de Didache (XVI, 4) het toppunt in de verschijning van een *κοσμοπλάνος* of wereldbedrieger. En hoe zal deze zich voordoen? Als een zoon Gods, *ὡς υἱὸς θεοῦ* 4, die als valsche Messias teekenen en wonderen doet. Blijkbaar heeft de schrijver van Didache XVI, 3—8 de bron, die hij voor zich had (Matth. 24), zoo gewijzigd, dat ze zijn eigen gevoelen teruggaf, en was het zijne bedoeling te kennen te geven, dat bepaald uit het Joodsche volk een *κοσμοπλάνος* in de laatste dagen zou opstaan.

Is het beeld van den goddelooze in 2 Thess. 2 meer ontwikkeld dan dat van de Didache, een zelfde geest spreekt zich in de teekening daarvan uit. Helder valt dit in 't oog bij een blik op de wijze, waarop ook deze apocalypse ontstaan is. Want evenmin als die van de Didache is zij oorspronkelijk. Evenzeer sluit zij zich bij eene andere aan. De apocalypticus, die 2 Thess. 2 : 3—12 ontwierp, had Daniël 11 : 36, 37 en verwante plaatsen (7 : 25, 8 : 23—25, 9 : 27) voor zich liggen, maar kon hij er veel uit overnemen, [1]) hij moest er ook veel in veranderen, zou het bruikbaar worden voor het doel door hem beoogd. Daarom verving hij den

---

1) Zoo herinnert 2 Thess. 2 : 4 sterk aan Dan. 11 : 36, 37 *καὶ ποιήσει κατὰ τὸ θέλημα αὐτοῦ ὁ βασιλεὺς καὶ παροργισθήσεται καὶ ὑψωθήσεται ἐπὶ πάντα θεὸν, καὶ ἐπὶ τὸν θεὸν τῶν θεῶν ἔξαλλα λαλήσει, καὶ εὐοδωθήσεται ἕως ἂν συντελεσθῇ ἡ ὀργὴ· εἰς αὐτὸν γὰρ συντέλεια γίνεται, καὶ ἐπὶ τοὺς θεοὺς τῶν πατέρων οὐ μὴ προνοηθῇ.*

Digitized by Google

buitenlandschen koning van het boek Daniël door een valschen Messias, die een werktuig des Satans zou zijn en zich tot bereiking zijner oogmerken niet van geweld maar van leugen en bedrog zou bedienen. Had die vreemde vorst in het heiligdom een ontzettenden gruwel (*βδέλυγμα τῶν ἐρημώσεων, — ἠφανισμένων, — τῆς ἐρημώσεως,* Hebr. שִׁקּוּץ מְשֹׁמֵם, Dan. 9 : 27, 11 : 31, 12 : 11) opgericht [1]), hij zou de maat van zijn overmoed vol meten door in den tempel plaats te nemen en zich daar goddelijke eer te laten bewijzen. Wel was er nog eene macht, die zijne verschijning tegenhield — het Romeinsche rijk —, maar als die uit den weg was, dan zou hij onbeteugeld woeden. En hij zou een geesel Gods wezen voor het ongeloovige Israel, dat den waren Messias had verworpen en zich nu tot straf daarvoor een valschen zag toegezonden.

Moet de apocalypse van 2 Thess. 2 jonger zijn dan die der Didache om de meerdere uitvoerigheid, waarmede daarin het beeld van den Joodschen Antichrist geteekend wordt, nog jonger is de derde apocalypse, straks door ons genoemd, die van Hippolytus in zijn werk *ἀπόδειξις περὶ τοῦ ἀντιχρίστου.* Immers wat 2 Thess. 2 alleen wordt aangeduid, is daar in bijzonderheden uitgewerkt. Zoo lezen wij bij Hippolytus, dat, gelijk de Heiland in de besnijdenis ter wereld kwam, de Antichrist op dezelfde wijze zal komen (Cap. 6), dat hij geboren zal worden uit den stam van Dan (Cap. 15), dat hij in den aanvang van zijn optreden van de 10 laatste koningen van het Romeinsche rijk, 3, de koningen van Egypte, Libyë en Ethiopië, zal overwinnen (Cap. 51), en na die overwinning zich nederzetten in den tempel te Jeruzalem (Cap. 52). Wij behoeven niets meer aan te halen. Het is duidelijk,

---

1) Bedoeld is het Zeus-altaar, dat door Antiochus Epiphanes op het brandofferaltaar werd opgericht, 1 Macc. 1 : 54, 6 : 7.

Digitized by Google

dat deze apocalypse de laatste plaats in het drietal inneemt.

Nemen wij nu in aanmerking, dat de Didache (volgens Harnack) geschreven is tusschen 120 en 165 en Hippolytus in het begin der derde eeuw presbyter was te Rome, dan moeten wij de vervaardiging van onze apocalypse tusschen den aanvang der 2e en dien der 3e eeuw stellen.

Nog ééne opmerking, en wij kunnen het eerste deel onzer studie besluiten. Uit de vergelijking van onze apocalypse met die van Daniël, in verband beschouwd met het ontstaan van Didache XVI, 3—8 uit Matth. 24, blijkt zonneklaar, dat de apocalypticus van 2 Thess. 2 de bepaalde bedoeling had een Joodschen Antichrist te teekenen. [1])

Hij sloot zich dus niet maar eenvoudig bij eene reeds bestaande overlevering aan, maar maakte geheel zelfstandig van haar gebruik, ze wijzigend, waar ze met zijn inzicht niet strookte. Deze zijne handelwijze laat zich gemakkelijk uit de geschiedenis verklaren. Na de verwoesting van Jeruzalem toch werd in Christelijke kringen steeds meer het besef levendig, dat de laatste vijand, die zich vóór de parousie tegen den Allerhoogste verheffen zou, uit het Joodsche volk zou voortkomen, uit dat volk, dat zijne roeping had vergeten en waarover reeds aanvankelijk het oordeel des Heeren gekomen was. Dat besef nu sprak ook bij den schrijver van 2 Thess. 2 : 3—12.

Het verleden was hem een spiegel der toekomst. Vandaar het anti-Joodsche karakter, dat zijne apocalypse kenmerkt. Voorts ligt het voor de hand, dat die verwachting van een Joodschen Antichrist nog algemeener en krachtiger werd, toen in den persoon van Bar-cochba werkelijk een Pseudo-Messias verscheen, en niet on-

1) Heeft hij met behulp van het boek Daniël een Joodschen Antichrist geteekend, dat zelfde boek gaf den apocalypticus van Openb. v. Joh. 12 en 13 (vgl. 17) de kleuren aan de hand, om een Romeinschen Antichrist te schilderen.

Digitized by Google

mogelijk is het, [1]) dat de gebeurtenissen van 132—134 voor onzen apocalypticus de naaste aanleiding zijn geweest om de pen op te vatten.

Te minder onmogelijk is dit, omdat die Pseudo-Messias niet alleen tegen de Heidenen maar ook tegen de Christenen optrad en de laatsten zelfs eene hevige vervolging van hem te verduren hadden (Just. Mart., Apologia I, 31). Hoe natuurlijk zou het in dit geval geweest zijn, dat onze schrijver in de Romeinsche staatsmacht een bolwerk (vgl. *τὸ κατέχον*) tegen een Joodschen *ἀντικείμενος* zag! Intusschen, al heeft onze gissing wat haar aanbeveelt, meer dan een vermoeden kunnen wij niet uitspreken, daar de gevoelens omtrent het tijdstip van de vervaardiging der Didache zoozeer uit elkander loopen en de tijdsbepaling van 2 Thess. 2 : 3—12 van die der Didache afhankelijk is. Gesteld toch, dat de Didache reeds vervaardigd was in 120, dan zou de apocalypse van 2 Thess. 2 reeds in 130 geschreven kunnen zijn, en daarmede natuurlijk de tijd van Bar-cochba komen te vervallen.

II

De na-Paulinische oorsprong van 2 Thess. 2 : 1—12 behoeft geenszins tot de verwerping der echtheid van den geheelen brief te leiden. Wat boven reeds door ons ondersteld werd, willen wij thans bewijzen, namelijk dat de brief in zijne hoofdbestanddeelen echt is, en de geïncrimineerde pericoop slechts als eene interpolatie te beschouwen.

---

1) Wij wagen deze gissing, omdat onzes inziens de „zeitgeschichtliche" verklaring even goed reden van bestaan heeft als de „traditionsgeschichtliche". Meestal was er eene bepaalde aanleiding voor het optreden van een apocalypticus en eene bijzondere oorzaak, waarom zijne apocalypse juist de trekken vertoonde, die zij droeg. Duidelijk blijkt dit (behalve uit Daniël, de Openbaring van Johannes, de apocalypse van Baruch, die van Commodianus) ook uit de apocalypse, waarmede het vóór eenige jaren ontdekte „Testamentum Domini nostri Jesu Christi" een aanvang neemt. Vgl. onze studie daarover in het „Nederlandsch Archief voor Kerkgeschiedenis", 1904, deel III, blz. 26—28, 33—37.

Digitized by Google

Om dit te bewijzen, dienen wij intusschen ook in 't licht te stellen, dat de brief een welsluitend en welverstaanbaar geheel blijft uitmaken, wanneer 2 : 1—12 geschrapt is. Men is toch zoo gewoon, om het zwaartepunt van den geheelen brief in die pericoop te zoeken, dat de bedenking kan worden geopperd: Heeft hij zonder deze niet alle reden van bestaan verloren? In 't vervolg zal, naar wij hopen, blijken, dat dit niet het geval is, en dat, zoo duidelijk de bedoeling is van den (nu van 2 : 1—12 losgemaakten) brief, wanneer wij dien door Paulus geschreven achten, zoo onbegrijpelijk ze wordt, als wij dien aan den auteur van de pericope toekennen.

Laat ons de proef hiervan nemen, door een blik op den inhoud te slaan. Verklaren wij dien voor ons uit het onderstelde feit, dat Paulus de schrijver is, om daarnevens te onderzoeken, of zoo ook door den anonymus van 2 : 1—12 geschreven had kunnen worden.

Had de Apostel de gemeente van Thessalonica gesticht, hij bleef haar met de warmste belangstelling gadeslaan en over haar welstand waken. Te Athene zond hij Timotheüs af om haar in het geloof te bevestigen. Te Corinthe aangekomen, schreef hij haar weldra (51/52) een brief (1 Thess.), waarin hij haar alles op het harte bond, wat de liefde hem ingaf. De terugkeer van Timotheüs, die gedeeltelijk zeer gunstige, gedeeltelijk zorgwekkende tijding overbracht, gaf hem daartoe aanleiding. Sinds verliepen eenige maanden, en weder ontving de Apostel aangaande zijne geliefde Thessalonicensen bericht (2 Thess. 3 : 11), door wien weten wij niet. Hij vernam, dat de vervolgingen, waaraan zij vroeger (1 Thess. 1 : 6, 2 : 14, 3 : 3) blootstonden, nog in hevigheid waren toegenomen (2 Thess. 1 : 4), maar gelukkig! de gemeente daaronder groote standvastigheid betoonde (2 Thess. 1 : 3, 4). Verergerd was intusschen ook het wangedrag van sommigen, die,

Digitized by Google

denkende, dat het einde nabij was, hunne beroepsplichten verwaarloosden. Zijne vermaningen op dat punt (1 Thess. 4 : 11, 12) hadden niet gebaat. Hunne traagheid was tot een ongeregelden wandel, een niets-doen, een zich bemoeien met eens anders zaken geklommen (2 Thess. 3 : 11).

Wat wonder, dat Paulus door het vernomene gedrongen wordt, om nog eens zich in een brief tot de gemeente te richten? Andermaal schrijft hij haar dus, thans met het bepaalde doel, de vervolgden in hun druk te vertroosten en tevens aan de voortwoekerende dweepzucht paal en perk te stellen.

Wat het eerste betreft, dankt de Apostel God voor den Christenzin der Thessalonicensen, wier geloof, liefde en standvastigheid met het klimmen der vervolgingen nog is toegenomen, zoodat hij er zelfs bij andere gemeenten op roemen kan (2 Thess. 1 : 3, 4). Daarna bemoedigt hij zijne lezers door hen te wijzen op het naderend oordeel, dat den verdrukkers verdrukking, maar den verdrukten (waaronder de Apostel ook zich zelven rekent, ἄνεσιν μεθ' ἡμῶν, vs 7) bevrijding brengen zal, wanneer de Heer Jezus uit den hemel zal geopenbaard worden met de engelen zijner kracht, om de ongehoorzamen te straffen en in zijne heiligen verheerlijkt te worden (vs 5—10). Paulus' voortdurende bede is, dat de zijnen die verheerlijking deelachtig worden en God hen tot dat heil mag vormen (vs 11, 12). Ziedaar het eerste hoofdstuk van onzen 2en brief. Zonder het met zoovele woorden te zeggen, onderstelt de schrijver toch kennelijk, dat de parousie nabij is, en hij en zijne lezers die zullen beleven (ἄνεσιν μεθ' ἡμῶν vs 7). Dat is juist de vertroosting, die hij hun brengt. Niet altijd zal hun lijden duren. Spoedig is de dag des Heeren daar. En dan wacht hen bevrijding, ja! verheerlijking, maar hunne verdrukkers straf.

Men bemerkt: dit hoofdstuk heeft een uitnemenden zin, als wij het door Paulus geschreven achten. Het

Digitized by Google

past geheel voor den auteur van den 1en brief, die het op handen zijn der parousie eveneens eene vertroostende gedachte vindt (4 : 18). In hoe groote moeilijkheden komen wij daarentegen, wanneer wij het den anonymus van 2 : 1—12 in de pen geven. Deze toch was van oordeel, dat de parousie eerst later zou komen, en had het bepaalde doel de opvatting van Paulus door eene tegenovergestelde voorstelling te verdringen. Gesteld nu eens, de geheele brief was van zijne hand, dan zou hij, de man, die zulk eene vaste overtuiging had op dit punt, voor wien het nog niet komen van de parousie zulk eene levensvraag was, die bedoeling zeker aanstonds hebben uitgesproken. In plaats daarvan vinden wij in het geheele eerste hoofdstuk van zulk eene bedoeling geen spoor. Van polemiek tegen Paulus is geen sprake. De auteur spreekt zich in een zelfden geest uit als de man, dien hij krachtig had moeten bestrijden, en eerst in een tweede hoofdstuk komt het nieuwe denkbeeld te berde, dat onmiddellijk op den voorgrond had moeten treden, indien de schrijver van Hfdst. 1 met dien van 2 : 1—12 identiek was. Bijgevolg kan Hfdst. 1 van niemand anders dan van Paulus zijn. Hoe ondenkbaar is het daarenboven, dat de anonymus in Hfdst. 1 verdrukte Christenen zou hebben willen troosten met het vooruitzicht van eene parousie, die niemand hunner zou beleven, daar naar zijne meening nog verschillende gebeurtenissen — de komst van den afval, de wegneming van den κατέχων, de openbaring van den ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας, het plaats nemen van dezen in den tempel — moesten voorafgaan!

Een voornaam punt voor den auteur van 2 Thess. is behalve de vertroosting der vervolgden ook het tegengaan van de in de gemeente bestaande dweepzucht. Breedvoeriger handelt hij daarover dan in den vorigen brief was geschied. Hij herinnert aan het woord, door hem te Thessalonica gesproken: Wie niet werkt, zal ook niet eten, aan het voorbeeld, daar door

Digitized by Google

hem gegeven, ofschoon hij als apostel het recht had gehad zich aan den arbeidsplicht te onttrekken. Maar noch het een noch het ander had gebaat. Werd dus nu nog niet naar hem geluisterd, dan moest men tot krachtiger maatregelen overgaan en op de ongehoorzamen eene welverdiende straf worden toegepast.

Met betrekking tot dit gedeelte van den brief (3 : 6—15) kunnen wij dezelfde opmerking maken, als straks door ons gemaakt werd ten opzichte van Hfdst. 1. De inhoud is zóó als zich van Paulus laat verwachten. Waaruit toch was de verwaarloozing van den arbeid te Thessalonica ontstaan? Uit het denkbeeld, dat de parousie nabij was. Maar ziet! dit denkbeeld blijft hier evenzeer onbestreden als bij de waarschuwing tegen lediggang in den eersten brief (4 : 11, 12). Zou een man als de anonymus van 2 Thess. 2 : 1—12 dit verzuimd kunnen hebben, indien hij de schrijver ware? Maar in dat geval zou hij juist het krachtigste wapen ter bestrijding der dweepzucht ter zijde hebben gelaten! Dit kan niet zijn, en dus heeft 3 : 6—15 niet hem maar Paulus tot auteur.

Laat het ontstaan van 2 Thess. zich geheel buiten 2 : 1—12 om verklaren, en blijkt de brief op zoo cardinale punten als de vertroosting der vervolgden in het eerste hoofdstuk en de bestrijding der dwepers in het derde den geest van 1 Thess. te vertoonen en niet die van genoemde pericoop, dan mogen wij concludeeren, dat deze niets anders is dan eene interpolatie van den overigens echten brief.

De steller van 2 : 1—12 had den echten brief van Paulus voor zich liggen en nam nu zijne eigene beschouwingen omtrent de parousie daarin op. Veranderingen werden door hem niet in den vreemden brief aangebracht. Interpoleeren deed hij, meer niet. Een nader bewijs hiervan hebben wij in het feit, dat 2 : 1—12 den samenhang van onzen tegenwoordigen brief verstoort. Want 2 : 2 is in tegenspraak met het eerste

Digitized by Google

hoofdstuk, terwijl de verzen 12 en 13 van het tweede niet aan elkander sluiten.

In overeenstemming met 1 Thess. vernemen wij namelijk in 2 Thess. 1, dat de nadering van den dag des Heeren voor de geloovigen eene oorzaak is van blijdschap. In het tweede hoofdstuk daarentegen is het voor de deur staan van dien dag iets, dat vrees aanjaagt (*μηδὲ θροεῖσθαι* 2 : 2). Dit behoort niet thuis in den gedachtengang van den schrijver van het eerste. Want in dat hoofdstuk worden geen Joden of Heidenen toegesproken, en evenmin zij, die aan de *παράδοσις* van den Apostel ongehoorzaam zijn (3 : 6), maar de geloovige gemeente, die voor hare standvastigheid in den druk bij de parousie haar loon ontvangen zal. Voor menschen, die alles van de parousie hebben te verwachten, kan de nadering daarvan nooit eene oorzaak van vreeze zijn.

Heft de voorstelling van de parousie in Hfdst. 2 die van het eerste op, het 13e vers van het tweede klinkt vreemd, als men het uit het onmiddellijk voorafgaande verklaren wil. Daar is namelijk gesproken van de *ἀπολλύμενοι* (vs 10), aan wie tot straf voor hun ongeloof eene werking der verleiding wordt toegezonden (vs 11, 12). Dan volgt: *Ἡμεῖς δὲ ὀφείλομεν εὐχαριστεῖν τῷ θεῷ πάντοτε περὶ ὑμῶν κ.τ.ἑ.* Maar dit *ἡμεῖς*, waarmede Paulus, Silvanus en Timotheüs bedoeld zijn, past niet aan het hoofd van den zin, daar tegenover de *ἀπολλύμενοι* slechts de geloovige lezers van den brief kunnen staan en men dus deze woordschikking zou verwachten: *Περὶ ὑμῶν δὲ ὀφείλομεν εὐχαριστεῖν τῷ θεῷ πάντοτε κ.τ.ἑ.* De zaak wordt eerst recht duidelijk, wanneer men dit vers met vers 12 van het eerste hoofdstuk verbindt. De gedachtengang van den apostel is dan deze: Hfdst. 1, vs 11, 12 verklaart hij voortdurend voor de Thessalonicensen te bidden, opdat Christus in hen verheerlijkt worde en God hen tot die zaligheid opleide. Goede hope koestert hij, dat dit zal geschieden en de zijnen aan de voor-

Digitized by Google

waarde zullen voldoen, waaronder alleen dat heil verworven kan worden. Derhalve herhaalt hij de dankbetuiging aan God, in den aanhef van zijn schrijven (1 : 3 vv.) uitgesproken, en hij grondt zijne dankbaarheid op het feit, dat God de Thessalonicensen van den aanvang af heeft uitverkoren en door zijne evangelieprediking geroepen, om de genoemde heerlijkheid deelachtig te worden (2 : 13, 14). Zoo opgevat is de constructie van 2 : 13 ongedwongen, omdat de ἡμεῖς blijken te staan tegenover de ὑμεῖς, van wie in vs. 11 en 12 van het vorige hoofdstuk was gesproken.

Ten slotte nog een woord over bezwaren, die men tegen 2 Thess. heeft ingebracht. Dat vele daarvan bij onze beschouwingswijze van den brief vervallen, springt in het oog. Vooreerst toch is met het ter zijde stellen van 2 : 1—12 het groote struikelblok uit den weg geruimd, dat men in die pericope zag. Maar bovendien verdwijnen dan die bedenkingen, welke in verband met die verzen tegen andere plaatsen zijn geopperd.

Zoo heeft men (Weizsäcker) 3 : 17, waar wij lezen: „Ὁ ἀσπασμὸς τῇ ἐμῇ χειρὶ Παύλου, ὅ ἐστιν σημεῖον ἐν πάσῃ ἐπιστολῇ· οὕτως γράφω", een valschen stempel genoemd, op den nagemaakten brief gedrukt, om dien het karakter van echtheid te geven. Want in dat vers zou gezinspeeld zijn op den ondergeschoven brief, waarvan in 2 : 2 wordt gesproken. Maar behoort 2 : 1—12 niet tot den tekst, dan kan van zulk eene zinspeling geen sprake wezen. Het οὕτως γράφω is dan eene eenvoudige mededeeling van den apostel aan de Thessalonicensen, die nu voor de tweede maal zijn eigenhandigen groet ontvingen, dat het steeds zijne gewoonte was om zoo een brief te besluiten. Verder heeft men, uitgaande van de onderstelling, dat Hfdst. 1 eene inleiding zou bevatten op 2 : 1—12 in de verzen 5—10 „Annäherung an die Apokalyptik" (Schmiedel), zelfs „apokalyptischen Farbenauftrag" (Holtzmann) meenen te vinden. Maar zoodra men die verzen van 2 : 1—12 losmaakt en ge-

Digitized by Google

heel op zich zelf beschouwt, blijkt van zulk een apocalyptisch karakter niets! [1])

Met de bestrijding van 2 Thess. heeft het zich op deze wijze toegedragen: Om 2 : 1—12 twijfelde men al dadelijk aan de echtheid. In het denkbeeld, dat met deze pericoop die echtheid stond of viel, ging men nu in andere gedeelten naar versterking van dien twijfel zoeken. Zoo werden eindelijk overal steenen des aanstoots ontdekt. Maar vele daarvan zou men zeker niet vermoed hebben, wanneer men niet om 2 : 1—12 reeds van stonde aan den brief met een argwanend oog had bezien.

Daar ons deze methode verkeerd toescheen, hebben wij bij ons onderzoek een anderen weg ingeslagen en de beide deelen van den brief zorgvuldig uit elkander gehouden. Daardoor is ons gebleken, dat de brief oorspronkelijk niets met 2 : 1—12 had te maken en die oorspronkelijke brief wel den geest van 1 Thess., maar niet dien van dat later ingevoegde stuk vertoont, zoodat er geen enkele reden bestaat hem aan den apostel Paulus te ontzeggen. Wat Bornemann (a. a. O. S. 481, 482) verklaart van den geheelen brief, durven wij te verzekeren van het gedeelte, dat wij als echt leerden kennen: „Der positive Inhalt des 2. Thbres bietet keine Schwierigkeiten und Bedenken; er entspricht durchaus den gegebenen Verhältnissen und der Persönlichkeit des Paulus."

---

1) Andere bezwaren vindt men weerlegd bij Baljon, Geschiedenis van de boeken des Nieuwen Verbonds, blz. 42, 43.

Grevenbicht, Juni 1904. C. F. M. DEELEMAN.

Digitized by Google

Boekaankondigingen.

GERHARD TAAKS. *Alttestamentliche Chronologie. Mit einer Beilage: Tabellen.* Uelzen 1904. Im Selbstverlage des Verfassers (117 S.)

De Oudtestamentische chronologie is een onderwerp, waarvan de behandeling meer dan gewone scherpzinnigheid en volharding vereischt. Enkele vaste punten mogen er zijn, ook hier en daar een spoor van eenig plan of bedoeling zijn blootgelegd, over het geheel lijkt het alles zoo dooreen verward, dat het noodelooze moeite is om de menigte van knoopen te willen loswringen. De heer Taaks heeft zich hierdoor echter niet laten terugschrikken; misschien trok hem juist de bizondere moeilijkheid bij zijn eigenaardigen aanleg wel te meer aan. Want het moet gezegd worden, met ware virtuositeit weet hij de bezwaren te overwinnen. Niets kan hem stuiten in zijn loop. De meest ingewikkelde, in den zin van verborgen liggende, systemen legt hij bloot en komt zijn vondst al met het een of ander niet uit, dat is voor hem niets; in een oogwenk weet hij het u zoo voor te rekenen, dat ge ten slotte geen enkele oneffenheid meer bespeurt.

Merkwaardig is de wijze, waarop hij te werk gaat. Eerst houdt hij u de overgeleverde getallen voor oogen, dan wijst hij op de fouten, dissonanten, gapingen, resten enz. Maar dan is hij ook gereed. Fluks gaat hij het een of ander onderstellen: als die cijfers eens van

Digitized by Google

plaats verwisselen, als men ze zoo eens groepeert, hier wat aftrekt, ginds wat bijvoegt, wel dan zijn er de meest verrassende uitkomsten, tendentieuse becijferingen, zinrijke periodenbepalingen — en intusschen houdt hij u een paar door hem uit hun schuilhoek getrokken „Schelmen" voor, de makers van deze grappen, nadat hij hen, als ik het zeggen mag, heeft uitgekleed tot op hun laatste kleedingstuk. In die armzalige plunje maken wij kennis met den man van de Priesterschrift, een eersten en tweeden Deuteronomist en hun satellieten. Intusschen juist hier moet ik mij in mijn lof gaan beperken, integendeel protest aanteekenen. Dit geldt den luchtigen, gekscherenden toon, dien de heer Taaks zich hier en daar veroorlooft, bepaaldelijk tegenover de door hem ontdekte bewerkers der chronologie. Het is al erg genoeg als hij hen nu eens „Fälscher" dan weer „Schelmen" scheldt, erger wordt het als wij op S. 107 een uitdrukking vinden als deze: „Aber der Alte Jacob hat von jeher den Schelm im Nacken gehabt", waar hij uit Jakobs eigen woorden Gen. 47 : 7 vv. wil aantoonen, dat hier een onjuist cijfer met bepaalde tendens is aangebracht.

Deze voorstelling van de bewerkers der O.Tsche chronologie als van een soort letterkundige gauwdieven — T. spreekt eens van „eine Marotte eines Priesters", S. 96 —, wier lust het is argelooze lezers beet te nemen (S. 72) en die dan weer zoo listig te werk gaan dat zij een denkenden lezer juist hun geheim willen laten ontdekken (S 44, 104), ja die soms hun eigen verzonnen systeem „in de lucht willen laten springen" (S. 107), deze voorstelling acht ik stuitend en een bewijs, hoever van den schrijver verwijderd is de gedachte aan den aard der Schriften, waartoe ook zijn onderwerp behoort. Waarlijk de heer T. heeft het aan zichzelf te wijten, wanneer onder de bestudeering van zijn werk somtijds de vraag opkomt: ernst of kortswijl? en het wel eens moeilijk is aan het eerste te gelooven.

Digitized by Google

Of schijnt 't niet, of hij — om zijn eigen woorden te gebruiken — „den Leser mit der Nase daraufstösst", wanneer hij in een geval dat 2 jaren ontbreken aan het door hem gevonden systeem verklaart, dat dit verschil „bei etwas spitsfindiger Auslegung" (!) wel met de andere gegevens is overeen te brengen? Wat ook te zeggen van een oordeel als dit over den eigenlijken zin van den oorspronkelijken Priestercodex (S. 103): „Sie hatte den Zweck dem Volke über das von den „Deuteronomisten" mit ihm (het oorspronkelijk getallensysteem) getriebene grausame Spiel auf eine feine Weise die Augen zu öffnen", terwijl hij in een noot hieraan toevoegt: „damit revozieren und deprezieren wir das an anderem Orte von uns über die Priesterschrift ausgesprochene Urteil?" Doet zoo iets niet aan een andere dan aan een serieuse bedoeling denken?

Merkwaardig zijn ook de vondsten, waarmede T. ons door zijn chronologische speculaties verrast! Niet slechts wijzigt hij de regeeringsjaren der Koningen — dit is te verwachten — neen, maar vrijmoedig schrapt hij zoowel Jojachin als Joahaz uit hun rij; Samaria's val moet niet langer gesteld worden tijdens de regeering van Hiskia, maar onder die van Achaz, en het wonderverhaal van Hiskia's genezing is juist daartoe gemaakt om Hiskia's regeering met 10 jaar te verlengen, al heeft deze chronoloog — echt iets voor zoo'n „Schalk" — zich daarbij ten slotte misschien nog verrekend! De terugkeer der Joden uit Babel dagteekent niet van 536 door een edict van Cyrus, maar van 521 door een bevel van Darius. Van Salomo zegt hij, dat deze vorst voor den schrijver van Koningen „nur der wegen des Tempelbaues zum Heiligen gemachten David ist" (S. 77). Het bontst maakt hij het bij Ezechiël. De auteur van dit boek, zoo leeraart T., is niet dezelfde als de profeet, omdat in 1_1 v. in den 1^{en} in v. $_2$ v. in den 3^{en} persoon van dezen gesproken wordt, zonder zich te bekommeren om de voor het grijpen liggende en door

Digitized by Google

allen aangenomen verklaring, dat v. 1 van andere hand is. Vooral op de tijdsbepaling in deze profetieën grondt T. zijn berekening, dat de terugkeer eerst in 521 heeft plaats gehad. Evenzoo wordt het fingeeren van Joahaz en Jojachin den auteur van dit boek ten laste gelegd. Hieruit leidt T. dan nog af dat dit boek niet dadelijk is gepubliceerd, maar later „gevonden" evenals de Deuteronomische wet!

Een kort overzicht nog van de door T. ontdekte systemen!

Hij vangt aan met de chronologie der Koningen. Zooals bekend is zijn hierin de regeeringsjaren op tweeërlei wijzen aangeduid: door synchronismen (de aanvang der regeering van een vorst in het eene rijk wordt opgegeven als in zeker regeeringsjaar van een vorst in het andere rijk) en jaarsommen. Deze verschillen onderling soms aanmerkelijk, terwijl ook de jaarsommen niet uitkomen. Zoo is sinds de scheuring tot den gelijktijdigen moord op Ahazia van Juda en Joram van Israël naar Judeesche berekening 95, naar Israëlietische 98 jaar verloopen, terwijl tot den val van Samaria de getallen 260 en 241 zijn. En de synchronismen geven bv. bij antedateering 40, bij postdateering 42 jaar voor Amazia, aan wien evenwel slechts 29 worden toegekend enz. Hoe zijn deze verschillen te verklaren? Wellhausen onderstelde dat de synchronist door wijziging in de synchronismen de verschillen in de jaarsommen wilde wegnemen. Rühl was van meening, dat de synchronist van de jaarsommen telkens 1 jaar afgetrokken had, omdat in de jaarsommen zoowel kroon- als sterfjaar van een koning telkens waren medegeteld. T. bestrijdt beide verklaringen op goeden grond en wil ook niet meegaan met Löv, die aan een aantal synchronisten, welke ieder een eigen wijze van dateeren volgden, de bestaande verwarring toeschreef. Nu is door Krey en anderen gewezen op een aantal bizonderheden, waardoor de overgeleverde cijfers het karakter kregen van te moeten

Digitized by Google

dienen tot een getallenspel. Hij nam daarbij 1 Kon. 6 tot uitgangspunt, waar bericht wordt dat Salomo's tempelbouw juist 480 jaar na den uittocht uit Egypte een aanvang had genomen. T. zoekt in dezelfde richting. Hij vindt echter veel meer en meent, dat hier meerdere lezingen zijn te vinden. Het zou mij te ver voeren hem op den voet te volgen. Ik deel daarom alleen mede zijn resultaat. De oorspronkelijke schrijver van Koningen, een man van Deuteronomischen geest, berekende de periode van het bestaan van het rijk Israël op 240 jaar. Dit was juist de helft van den tijd, die sinds het begin van den bouw van den 1^{en} tempel tot de inwijding van den 2^{en} tempel verloopen was, dus van 480 jaar. Oorspronkelijk echter had hij voor de 1^{e} periode 228 jaar, die hij kunstmatig op 240 jaar bracht, waarbij de 12 koningen, die voor Israël opgegeven werden, ieder 20 jaar voor hun regeering kregen. Een tweede „Deuteronomist" ging weer aan het wijzigen. Hij toch rekende van den tijd van de scheuring tot de verwoesting van Jeruzalem 400 jaar en met David en Salomo mede, voor den tijd der regeering van het Davidische koningshuis 480 jaar. De kroniekschrijver voegde nog 20 jaar in en kwam zoo voor het einde der 480 jarige periode (na de scheuring) tot den door hem gefingeerden terugkeer onder Cyrus in 536. Ik mag hierbij niet nalaten er op te wijzen hoezeer T. in strijd komt met de feiten. Hij meent toch zijn bewering, dat de Deuteronomist oorspronkelijk voor den tijd van de scheuring tot den va van Samaria 228 jaar vond, te kunnen bewijzen met 2 Kon. 15_{27-31} en 15_{17-22}. In eerstgenoemde plaats wordt de wegvoering vermeld van een groot deel van het volk van Israël naar Assyrië onder Pekach, in de tweede de schatting, die de Assyrische koning Pul aan Menahem oplegde. Wat maakt T. hiervan? Bij de berekening van den Deuteronomist (240 jaar voor den tijd van de scheuring tot den val van Samaria) valt de wegvoering onder Pekach juist in het

Digitized by Google

228e jaar na de scheuring. Welnu het geheele bericht is eenvoudig door den Deuteronomist gefabriceerd! „Um nun seinem historischen Gewisse" (wat een knoeier, als T. veronderstelt, hiermee doet, weet ik niet) „Genüge zu tun, hat er die Wegführung Israels wenigstens teilweise wirklich auf das Jahr 228 seit der Reichsteilung verlegt" (S. 51). Maar dit bleef T. niet verborgen. „Seinen Schelmenstreich verrät der Deuteronomist bei der Tributerzählung Menahems. Der Pul dort ist nämlich wirklich kein andrer als Tiglath Pilesar, der dort nur als Phantom erscheint, und die ganze Tributzahlung Menahems ist ein Spuk, oder viel mehr: wie die Wegführung unter Hosea in die Zeit Pekachs, so hat der Deuteronomist die Tributzahlung Pekachs in die Zeit Menahems hinaufgeschoben" (S. 52). Als wij echter de annalen der Assyrische Koningen raadplegen, wat vinden wij dan? Eerst dat onder degenen, die schatting betaalden, Menahem wordt genoemd. [1]) Later wordt verhaald, naar de vertaling van Winckler: „[Beth-Omri], dessen gesamte Städte ich auf meinen früheren Feldzügen zum Gebiete meines Landes gezogen hatte ..... *in die Gefangenschaft geführt hatte*, die Stadt Samaria ihm allein übrig gelassen hatte, [Pekach], ihren König stürzten sie". [2]) Zou Taaks deze annalen niet hebben geraadpleegd? Waar eigenlijk „schaut eben wieder der Schalk hervor"?

Ook in het Richterenboek en Genesis vindt T. verschillende systemen. Ik noem slechts enkele getallen. Zoo verliepen sinds den uittocht tot Josia's Hervorming 700 jaar, waarbij de inwijding van Salomo's tempel na 330 jaar juist op de helft dezer periode komt, gerekend, dat Salomo „nur der wegen des Tempelbaues zum Heiligen gemachten David" (sic!) is, zoodat de 40 jaar van Salomo wegvallen. Een latere hand voegde 200 jaren in, waardoor de grondlegging van den 2en tempel

1) H. Winkler, Keilinschriftliches Textbuch zum A. T.[2] S. 27.
2) ib. S. 31.

Digitized by Google

juist op 1000 jaar na den uittocht valt. In Genesis leeft Adam 930 jaar om te sterven als Noach geboren wordt; met 7 × 10 jaar voor de schepping [1]) (!) is dit juist 1000 jaar. De grondlegging van den 2en tempel valt daardoor in het jaar 3500 op de helft van 7000, de geheele wereldperiode. Een andere berekening brengt in 3500 de komst van Ezra. Deze schriftgeleerde vooral had een buitengewone liefhebberij voor het spelen met getallen. Van hem zal dan ook wel het getallensysteem in Genesis afkomstig zijn, terwijl mogelijk Seraja, die deel nam aan het overwerken van het Deuteronomische geschiedenisboek „der liebenswürdige (sic!) Verfasser der Priesterschrift war; der in der Absicht schrieb dem Leser die Augen zu öffnen" (S. 115 f.)!

Zoo is het niet moeilijk vraagteekens te zetten bij T.'s redeneeringen en uitkomsten. Intusschen is het een feit, zoowel dat de chronologie van het O. T. in schromelijke verwarring is overgeleverd, als ook dat bij schrijvers en redactoren een neiging tot getallensymboliek wordt gevonden. Vreemd is dit niet, als men alleen maar denkt aan den samenhang van Israël met de Babylonische beschaving en aan de beteekenis die het getal bij de Babyloniërs had. Jammer dat de heer T. zoo willekeurig en eigenaardig te werk is gegaan. Wat niet wegneemt dat zijn arbeid toch haar nut kan hebben voor allen, die zich met het moeilijke vraagstuk, hierin behandeld, bezig houden.

Purmerend, 3 Jan. '05. A. VAN DER FLIER GJz.

---

1) Met dagen worden in het Scheppingsverhaal bedoeld tijdperken van 24 uur, blijkens het refrein: „het werd avond en het werd morgen, de . . dag." Vgl. ook v. 5.

Digitized by Google

Prof. D. Dr. EDUARD KÖNIG. *„Altorientalische Weltanschauung" und Altes Testament.* Verlag von Edwin Runge in Gr. Lichterfelde-Berlin (69 S. 1 Mrk.)

Prof. König, die reeds meermalen optrad in den Bijbel-Babelstrijd, heeft in zijn jongste geschrift behandeld wat hij noemt een „letzten Hauptproblem der Babel-Bibel-Debatte". Hij heeft dit nader omschreven als de vraag, „ob und inwieweit eine sogenannte altorientalische Weltanschauung einen positiven Einfluss auf die alttestamentliche Darstellung ausgeübt hat". De bijvoeging: zoogenaamde, evenals de aanhalingsteekens op den titel bewijzen reeds, dat prof. König van zulk een algemeene „altorientalische Weltanschauung" niet weten wil. Het verwondert dan ook niet op S. 61 te lezen van bezwaren, die hij tegen dien naam heeft. Wel verwerpt hij dien naam niet geheel, maar de basis op grond waarvan men zulk een algemeene wereldbeschouwing aanneemt komt hem te zwak voor.

Zijn eigenlijk bezwaar is echter gelegen in het gebruik dat van dien gewraakten naam wordt gemaakt, althans in het gevaar aan dat gebruik verbonden om nl. te gaan nivelleeren en het bizondere en oorspronkelijke in het geestelijk goed bij ieder volk voorbij te zien. Dat dit gevaar bestaat, kan niet worden ontkend en te meer, waar Assyriologen als A. Jeremias, en vooral H. Winckler bij hun beschouwingen juist van de idee eener algemeen oud-oostersche wereldbeschouwing uitgaan, is zulk een waarschuwing zeker op haar plaats. En dit vooral waar ook het eigenaardig Israëlietische hierbij in het gedrang

Digitized by Google

komt. Een sterk sprekend getuigenis brengt de schrijver hiertoe bij, waar hij aanhaalt wat Otto Weber beweerde in zijn „Theologie und Assyriologie im Streite um Babel und Bibel", in 1904 uitgegeven, als waren „Babel und' Bibel der Ausfluss einer einheitlichen Weltanschauung' of „eines Bodens Früchte" en omtrent de Oud-Hebreeuwsche beschaving: „Das Dörflein draussen hat Babels Art, Babels Kultur, nur durch Babel ist es, was es ist". K. is dan ook m. i. volkomen in zijn recht, wanneer hij tegen de Panbabylonische beschouwing van zulke Assyriologen te velde trekt (S. 25, 61), evenals wanneer hij opkomt tegen hun generaliseeren en schematiseeren (S. 31).

Intusschen, hetzij men al of niet zulk een algemeen oud-oostersche wereldbeschouwing aanneemt, de vraag waarop het aankomt, is of de wereldbeschouwing (om dezen term te blijven gebruiken) van het O. Testament al of niet, en zoo ja in hoever, op een andere, oudere terugwijst. Hoofdzakelijk heeft men hierbij met Babylonische gegevens te doen. Alles hangt dus af van het vergelijkend onderzoek, dat tusschen deze Babylonische gegevens en uitspraken van het O. T. moet worden ingesteld. K. heeft dat gedaan hoofdzakelijk in polemiek tegen de uiteenzettingen van A. Jeremias in zijn werk: „Das Alte Testament im Lichte des alten Orients" (1904), welk boek trouwens de aanleiding is geweest, waarom K. zijn geschrift opstelde. Zoo hebben wij het voordeel het „hoor en wederhoor" te kunnen toepassen. Met welken uitslag? Dat naar ik meen K. meer dan eens de gewaagdheid en onzekerheid van Jeremias' beweringen heeft aangetoond, echter niet altijd. Zooals het meer voorkomt, is bij hem een reactie, die te veel naar den anderen kant heendrijft. Ook speelt hem zijn apologetisch bedoelen wel eens parten. Een en ander wil ik in het kort nader aanwijzen.

Al dadelijk moet ik zeggen, dat K. tegenover Jeremias niet altijd billijk is. Zoo zegt hij (S. 18), dat J. „ohne

Digitized by Google

Begründung" opgeeft het getal van circa 2200 jaar als duur der periode, waarin de plaats der zon bij de lenteëvening 1/12 deel van den dierenriem verschoven is. Dat is echter onjuist. Want J. geeft aan, dat deze plaats der zon elk jaar 20 graadminuten verschuift (S. 19) en hierop is deze geheele berekening gebaseerd. Van meer beteekenis is, dat K. in de vraag in hoever er mythologische elementen zijn te vinden in het O. T., aan de beschouwing van J. geen recht doet. Zoo zegt hij bv. S. 39: „Der Autor von Gn. 1_2 sollte auf das Ungeheuer haben hindeuten wollen, das nach dem babylonischen Schöpfungsepos von Marduk besiegt wurde," en iets verder vraagt hij: „Ist also Marduks Kampf mit der Tiamat in Jes. 51_9 auf Jahve übertragen?" terwijl J. alleen spreekt van een overeenkomst, een inkleeding ontleend aan mythologische voorstellingen. Ik mis dan ook de waardeering, waarop een man als Jeremias, die toch evenzeer wil vasthouden aan het oorspronkelijk Israelietische zij het in beperkter mate, en die, wat meer zegt, het openbaringskarakter handhaaft, aanspraak heeft. Dit uit te spreken acht ik te meer noodig, omdat men uit K.'s brochure wellicht niet zou vermoeden op welk nabijgelegen standpunt J. staat.

K. heeft zijn onderzoek in drie deelen verdeeld. Eerst behandelt hij het Babylonische wereldbeeld, of zooals hij 't uitdrukt: de „astronomisch-kosmologischen Elemente der babylonischen Weltanschauung." Jeremias nu onderscheidt hierbij naar Winckler twee werelden waarin het heelal verdeeld werd geacht: een hemelwereld en een aardwereld. De hemelwereld bestaat weer uit drie deelen: den noordelijken hemel, den dierenriem en den zuidenlijken hemel. K. bestrijdt in navolging van Jensen en Zimmern, dat het Babylonisch sjupuk sjame: dierenriem beduidt en meent dat het firmament is bedoeld. Hij grondt dit nog wel op hetzelfde argument, dat J. bezigt, dat nl. volgens een Bab. tekst: Sjamasj, Sin en Istar den sjupuk sjame regeeren, en

Digitized by Google

naar een anderen dergelijken tekst, dat Istar aan den sjupuk sjame aanlicht. Aangezien de dierenriem een deel is van het firmament en wel dat deel, waarin zich de banen der planeten bevinden, kan dit dus ook wel van het firmament worden gezegd. Maar veel naderbij ligt aan den dierenriem te denken; in elk geval kan dit moeilijk als argument tegen Jeremias verklaring gelden. Evenmin de voorstelling der Babyloniërs van poorten aan den hemel, waardoor zon en maan op en ondergaan. Merkwaardig is wat K. geheel schijnt te hebben voorbijgezien, dat op drie Bab. afbeeldingen van den dierenriem, bij Jeremias weergegeven (S. 9), eveneens eenige poorten voorkomen. Evenmin begrijp ik hoe hij tegen de opgave van J. van een verdeeling der aardwereld in: luchthemel, aarde en aardoceaan aanvoert de verdeeling volgens Zimmern in: hemel, aarde en waterrijk. Wat nu aangaat de overeenkomst met O. T.sche voorstellingen, wijst K. er op, dat de sterren ook in het O. T. gedacht worden als een leger. Waarde is hieraan niet te hechten, omdat deze voorstelling op zichzelve verklaarbaar is. Evenzoo is het met de beteekenis, die het noorden hier en daar heeft, maar die hij ook weer zooveel mogelijk beperkt of natuurlijk verklaart.

Stellig ontkent König, dat met Jeremias een verdeeling van het heelal in drieledige deelen bij de Israëlieten is terug te vinden (S. 15). Vooreerst bestrijdt hij dat de verdeeling in drieën in Ex. 20_6 soortgelijk is aan die der Babyloniërs. Met „de wateren onder de aarde" zou slechts de oceaan bedoeld zijn, omdat rivieren en zeeën altijd beneden de oevers liggen. Vooral de vergelijking met het voorgaande: *boven* in den hemel, *beneden* op de aarde en *onder* in de wateren onder de aarde, doet echter m. i. duidelijk een drieledige verdieping erkennen. Inzonderheid verzet K. zich tegen J.'s verklaring van רקיע als: dierenriem. Hij heeft daarbij aangetoond, dat J. dit niet afdoende bewezen heeft en dat רקיע ook

Digitized by Google

kan zijn het geheele firmament, maar meer ook niet. Gelukkiger echter schijnt mij zijn bestrijding geslaagd van J.'s verklaring van Jakob's droom, als zou ook daarin het Babylonische wereldbeeld zijn terug te vinden. Terecht noemt hij deze verklaring „Babylonisierend". Ook voor de „astral-chronologischen Elemente" houdt K. tegen J. vol, dat zich geen Babylonische invloeden hebben doen gelden. Zoo wijst hij er op dat b.v. het getal 7 in het O. T. nooit, ook niet de 7e dag, in verband wordt gesteld met astronomische verschijnselen. En de 7 Toledoot, die J. aan den P. C. toekent, zijn willekeurig door hem uit de overgeleverde 10 gemaakt. Echter niet zoo willekeurig, naar het mij voorkomt, als K. meent, omdat zij bij J.'s voorstelling met elkander in betere evenredigheid staan, juist zooals de 2e, 3e en 6e in 't oorspronkelijke. Belangrijker is het derde punt van onderzoek „astral-mythologischen Elemente". Ook hier wil K. van geen Babylonische invloeden weten. Voor een deel zeker volkomen terecht. Zelf heb ik mij er ook reeds over verwonderd bij het lezen van Jeremias werk, hoe hij in verschillende verhalen der aartsvaders en ook bij Mozes en Jozua mythologische motieven in vrij groote verscheidenheid meende te kunnen aanwijzen en scheen mij wat hij noemde, zeer gezocht. Ik geloof dan ook dat K. gelijk heeft, wanneer hij voor het oorspronkelijk Israëlietisch karakter dier verhalen opkomt. Maar op andere punten is het dunkt mij alleen aan zijn apologetische bedoelingen toe te schrijven, wanneer hij hier evenmin aan mythologie gedacht hebben wil. Ik laat daar of in Gen. 1_{26} de pluralis wijst op een meerheid van goddelijke wezens of niet. Hier is geen bewijs te leveren, maar geldt alleen verschil van opvatting. De proloog van Job zou tot een bevestigend, de transcendente opvatting van den P. C. tot een ontkennend antwoord kunnen brengen. Anders staat het met רוח in 1_{2b}. K. wil dit naar het Oud-Hebr. spraakgebruik ver-

Digitized by Google

klaren van het fladderen met de vederen van een arend, die zijn jongen beschermt (Deut. 32_{11}). Maar wij hebben hier de voorstelling van een wilde, duistere chaos waarbinnen de Geest Gods מרחפת. Deze beteekenis kan dus onmogelijk zijn die van een beschermen, maar alleen van een broeden, gelijk deze uit het Syrisch is afgeleid. Het bezwaar, dat tehoom niet zou overeenkomen met 't mythologisch tiamat, omdat dit laatste in het Babylonisch een vrouwelijken uitgang zou hebben: Tiamatu is zeker slechts een vergissing. Althans zelf schrijft K. op S. 68 ook tiamat en denzelfden vorm geeft het K. T. B^2 op.

Ongetwijfeld is de tehoom in Gen. 1_{2a} niet, als eine mit persönlichem Leben und Gottesfeindschaft erfüllte Grösse gekennzeichnet." Maar dit heeft J. ook nooit beweerd en de scheiding van den tehoom in de 2 deelen: hemel en aarde, doet toch wel heel sterk aan den mythologischen tiamat denken. Nog minder geslaagd acht ik K.'s redeneering bij Jes. 51_9. Zou de benaming Rachab voor Egypte te verklaren zijn uit de natuurlijke ligging, omdat Egypte zich als een zeemonster dreigend verhief uit de Arabische zeegolf (S. 39)? Kan dit verklaren de dichterlijke woorden: „Zijt gij het niet, die Rachab stukgehouwen hebt, den zeedraak doorboorde?" Zoo ergens is hier toch wel de mythologische gedachte duidelijk. Zeker kan de natuurlijke ligging van Egypte het punt van overeenkomst zijn tot verklaring van den naam. Maar die naam zelf en de voorstelling, die zich daarmede verbindt, zoowel als de voorstelling van tannim en van Leviathan wijzen op mythologische voorstellingen, die wij in de Babylonische mythen terugvinden en daardoor verklaard zien.

Het argument, dat K. inbrengt tegen J. bij Ps. 74_{13} v., om te bewijzen dat J. ten onrechte „in diesem Makkabäerpsalm auf Jahve die Rolle Marduks übertragen sein lässt (S. 42) is onjuist. K. beweert, dat de dichter van dezen psalm alleen terugziet op de grondvesting van

Digitized by Google

het koningschap van Jahwe over Israël, maar v. 16 ziet zeker op de schepping. Beide Godsdaden: de schepping en de grondvesting van Israël zijn eenvoudig parallelen, dit heeft K. voorbijgezien.

Bij zijn opvatting moest K. noodzakelijk in verlegenheid geraken bij het boek Job. Hij moet dan ook erkennen, dat in 9_{13} en 26_{12} „mit überwegender Wahrscheinlichkeit auf die Bezwingung des Urozeans" gezinspeeld wordt, maar meent hieraan alle bewijskracht te kunnen ontnemen door de opmerking „das diese Aussprüche ausländischen Sprechern in den Mund gelegt sind". Alsof deze niet optraden als goede Jahwedienaren en zij in hun geloof voortdurend niet echt Israëlietisch waren! Ook moet bij de genoemde plaatsen nog gevoegd worden 3^8, waar een mythologische gedachte wordt uitgesproken door Job zelf, die juist aan Israël als een voorbeeld van ware godsvrucht wordt voorgesteld. Bovendien vinden wij hier soortgelijke namen als in Ps. 74_{13} v. en Jes. 51_9. Als zij hier mythologische wezens aanduiden, dan is het moeilijk elders een natuurlijke verklaring aan te nemen, gelijk K. wil.

K. wil ook nog het beroep van J. op Jes. 24_{21} vv. waardeloos maken, omdat hij hier „het heir der hoogte" verklaart van de engelen. Maar de voorstelling zelve van een staan van dit heir tegenover Jahwe bewijst, dat veeleer aan de sterrengoden moet worden gedacht. Waarom zou het voorkomen van zulke mythologische voorstellingen tot elken prijs moeten worden ontkend? K. geeft er rekenschap van tegenover J., die hier slechts een zaak van vorm, van inkleeding vindt, waarbij K. toont deze verklaring van J. zeer goed te kennen. Waarom liet hij haar echter niet eerder tot haar recht komen? Hij wil er niet van weten en acht het onbegrijpelijk, dat een O. T.sche auteur zich van zulk een wijze van inkleeding zouden hebben bediend. Dit is echter verschil van opvatting, dat tegen de feiten

Digitized by Google

niet mag wegen. Bovendien die sporen van mythologische motieven vinden we alleen in dichterlijke of profetische taal, Waarom kon men daarin er geen gebruik van maken? Men kan toch niet zeggen, dat de levensinhoud van Israëls godsdienst hierdoor wordt geraakt. Konden zij niet juist krachtens hun sterk monotheïstische overtuiging van Jahwe zeggen wat de Babyloniërs als machtsdraden van hun hoogsten god getuigden?

Aan het slot geeft K. nog een 7-tal argumenten om te bewijzen, dat de Babylonische invloed op Kanaän voor Israël's komst niet zoo overheerschend was als vaak gedacht wordt (S. 64 ff.). Vijf er van gelden echter meer bepaald dien invloed op Israël zelf, drie wijzen er op, dat ook later Babel op Israël invloed had en bij ééne (de negatieve houding van den volksgodsdienst tegen astrologie) is bv. overzien, dat in de aartsvaderverhalen oorringen voorkomen in den vorm van halve maantjes,* die met afgodendienst samenhingen (Gen. 35_4 vg. Jes. 3_{18}). Toch zal ook met deze argumenten rekening moeten gehouden worden bij elk nieuw onderzoek naar de verhouding van Bijbel en Babel, evenals met dit geheele geschrift, dat een protest is tegen panbabylonisme en een handhaving van het oorspronkelijk Israëlietische, en dat als zoodanig een goed werk mag heeten.

Purmerend, Maart 1905. A. VAN DER FLIER GJz.

Digitized by Google

M. FRIEDLÄNDER, *Griechische Philosophie im Alten Testament.* Eine Einleitung in die Psalmen- und Weisheitsliteratur, Berlin 1904, XX en 223 bladzijden.

Als men den heer Moriz Friedländer en zijn eigenaardige beteekenis op wetenschappelijk gebied wil leeren kennen, verzuime men vooral niet het „Vorwort" van het hierboven genoemde boek te lezen. Wie hem nog niet mocht kennen uit zijn vorige geschriften, zal door het lezen van dit „Vorwort" niet weinig ingelicht worden omtrent het doel, dat Friedländer bij al zijn onderzoekingen en publicaties voor oogen staat.

Ik doe er eenige grepen uit. S. IX „Der Talmud ist das Produkt einer finsteren Zeit, in der die Reaktion im Judentum, unterstützt von innern und äussern Drangsalen, die Isolierungsarbeit mit fieberhafter Hast begann, die bis in die neueste Zeit, dank dem ewigen Drucke, dem die Juden fortlaufend mit nur geringen Unterbrechungen ausgesetzt waren, fortminiert."

„Mit dem Aufkommen der pharisäischen Schriftgelehrsamkeit gegen Ende des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts, die den Geist der Propheten und der Weisheitslehrer vergewaltigte, *erstand das grosse Ghetto in Palästina* mit seinen immer enger werdenden „Schranken auf Schranken." "

Zijn leuze is: „Zurück zu den Propheten und los vom Talmud!" (S. XIX). En hij ergert zich aan de tweeslachtigheid van 't hedendaagsche Jodendom, die o. a. sprekend uitkomt in het voor hem liggende jongste

Digitized by Google

„Jahresbericht des Wiener Rabbinerseminars, das sich „israelitisch-theologische Lehranstalt" nennt." Hoort hem verder: „Unwillkürlich greife ich mir beim Anblick dieses starken Restes mittelalterlichen Judentums an den Kopf, um mich zu überzeugen, ob ich wache oder ein Märchen aus uralten Zeiten träume." Het onderwijsprogram geeft aan: *tien* uur per week Talmudstudie, en slechts *vier* uur voor Bijbelstudie en exegese en *één* uur voor wijsbegeerte van den godsdienst. „Es wäre wahrhaftig zum Kranklachen, wäre es nicht zum Totweinen."

En aan 't hoofd van deze theologische school staat een curatorium van mannen uit de kringen der „haute finance", advokaten enz., mannen, „die doch am Ende auch als moderne Menschen gelten wollen, und die sich gewiss entrüstet dagegen wehren würden, wenn man ihnen draussen, im Leben, partikularistische Gelüste, religiöse Engherzigkeit und Mangel an echtem Liberalismus und Freisinn zum Vorwurf machte!"

Friedländer rekent het dezen mannen niet als zonde aan, dat zij geen de minste kennis van den Talmud bezitten, want zonder deze kennis kunnen zij z. i. „immer noch recht wackere Menschen und sogar tüchtige Kuratoren einer wirklich modernen Rabbiner-Bildungsanstalt sein." Maar dan moeten zij met hun opzicht over het seminarium evenveel ernst maken als met hun bestuur van bankinstellingen. Dan moeten zij de examina maar eens bijwonen en hooren, wat er van een toekomstig „Seelsorger" in de Joodsche gemeente geeischt wordt!

Doch genoeg. Het aangehaalde kan volstaan om zoowel de richting als het temperament van onzen auteur te leeren kennen.

De beginselen, door hem voorgestaan, komen ook uit in zijn vorige geschriften. En eerlijk zij erkend, dat

Digitized by Google

Friedländer onzen eerbied verdiend heeft door zijn veelzijdige en veelszins grondige studie, door zijn klaren betoogtrant en door zijn oorspronkelijkheid in het bezien der gegevens.

Maar het is hem tot dusverre niet gelukt velen te overtuigen. De Talmudjoden, die meenen, dat hun Talmud, steunende op mondelinge overlevering van de dagen van Mozes af, de zuivere verklaring der Heilige Schriften is, moeten natuurlijk niets van hem hebben. Maar de Christentheologen dan, ik bedoel hen, die historisch te werk gaan, wier onderzoekingen hij voor een groot deel gevolgd heeft?

Ook zij zijn niet tevreden. Laat mij in 't kort mededeelen, waarom ook dezen Friedländer niet kunnen volgen. Het zal ons te stade komen bij het beantwoorden der vraag, hoe wij over zijn jongste pennevrucht hebben te oordeelen, het boek hierboven vermeld.

In 1894 trad onze auteur voor het publiek op met een geschrift getiteld *Zur Entstehungsgeschichte des Christentums. Ein Excurs von der Septuaginta zum Evangelium*, Wien 1894. De gedachten hierin ontwikkeld heeft hij nader toegelicht in *Das Judentum in der vorchristlichen Welt*, Wien, 1897 en *Der vorchristliche Gnosticismus*, Göttingen, 1898. In dat in 1897 verschenen werk wil hij zijn zoon Oscar doen zien, hoe Israël in de verstrooiing het Mozaïsme tot wereldgodsdienst gemaakt heeft. En het in 1898 uitgegevene wil aantoonen, dat er een antinomistische richting, vooral onder de Hellenisten, bestond vóór het Paulinisme. Sedert verscheen in 1901 te Göttingen van Friedländer's hand *Der Antichrist in den vorchristlichen jüdischen Quellen*, terwijl hij tegen ingebrachte bezwaren iets later schreef *The „Pauline" emancipation from the law a product of the pre-christian Jewish Diaspora* in *The Jewish Quat. Review* van Januari 1902. Eindelijk zag nog in 1903 te Zürich van hem het licht *Geschichte der*

Digitized by Google

jüdischen Apologetik, waaronder hij ook de Joodsche propaganda verstaat.

Men staat verbaasd èn over de uitgebreide kennis van zaken bij een man, die niet in eigenlijken zin tot den geleerden stand behoort, èn over de vasthoudendheid aan eenmaal opgevatte inzichten. Doch beide eigenaardigheden staan hem ook in den weg om tot bevredigende, anderen overtuigende resultaten te komen. Men kan van „outsiders" vaak veel leeren, omdat hun blik dikwerf meer onbevangen is dan die van geleerden, die toch in de eene of andere school gevormd zijn. Doch dan moeten zij op hun beurt van de mannen der „school" willen leeren hun denken en concludeeren onder tucht te stellen. En deze tucht ontbreekt Friedländer maar al te zeer.

Friedländer is overtuigd, dat niet het Christendom de godsdienstige schatten van Israël tot wereldgodsdienst gemaakt heeft, maar dat aan het Hellenisme deze eer toekomt. Zeer veel, wat men gewoon is als nieuw in het Christendom te beschouwen, bezat reeds dit liberale Jodendom. Hij wordt niet moede dit op allerlei wijze te verkondigen. Dikwijls vervalt hij in zijn vaak lijvige geschriften in herhalingen. Doch dit komt ook veelal hiervandaan, dat hij zijn meeningen tegen ingebrachte bezwaren wil handhaven.

Zoo is er hem b.v. alles aan gelegen om de vrij algemeen verbreide meening uit te roeien, dat de dikwijls in de Talmudische litteratuur voorkomende *Minim* Joden-Christenen zouden zijn. Zij zijn volgens hem vóór-christelijke en latere Joodsche ketters, de *Minuth* is de filosofie van Joden, die met God en Zijn Woord niet rekent. Later ziet hij in hen meer bepaald Joodsche Gnostieken.

Hierin nu heeft Friedländer voor een groot deel goed gezien. Inderdaad beteekent *Min* niet overal een Joodsch Christen. Maar hij heeft beslist ongelijk, als hij beweert, dat het nergens het geval is. Prof. Oort

Digitized by Google

heeft hem eenige plaatsen uit den Talmud voorgelegd, waaruit overtuigend blijkt, dat *Min* meer dan eens óók een Joden-Christen is. [1])

Dat hij niet theologisch gevormd is, blijkt uit zijn gebruik van het woord *antinomisme*. Uit het feit, dat er in de Diaspora Joden waren, die het ruim namen met de ceremonieele wet, wil hij afleiden, dat het „Paulinisme" reeds vóór Paulus bestond. Te recht heeft Oort, eerst in het weekblad *De Hervorming*, 1901, N°. 19, Bijvoegsel, en toen in het *Theol. Tijdschrift* van 1902, bl. 363 v. daartegen verzet aangeteekend en aangetoond, dat onze geleerde Israëliet niet weet wat op Christelijk terrein onder antinomisme wordt verstaan. [2])

Het feit, dat bevoegde beoordeelaars als Oort ten onzent, Bousset en Schürer in Duitschland hem niet wenschen te volgen, heeft Friedländer niet tot inkeer gebracht. Integendeel, zijn *Antichrist* is veel onstuimiger geschreven dan zijn voorafgaande werken. M. i. vindt dit zijn verklaring hierin, dat Friedländer geen eigenlijk gezegd onderzoeker is, die rustig en kalm op zich de geschiedkundig gekende feiten laat inwerken, maar een propagandist, die meent, dat hij de historie aan zijn zijde heeft en nu aan haar argumenten ontleent voor zijn geliefde zienswijze.

Ik kan mij zulk een standpunt van een ontwikkeld en overigens oprecht Israëliet zeer goed indenken. Vooral de historische onderzoekingen op het gebied der godsdienstgeschiedenis door Christen-theologen ingesteld hebben daartoe aanleiding gegeven. De ernst en de doortastendheid, waarmede deze laatsten het Christendom als historisch feit hebben zoeken te verklaren en toe te lichten uit het historisch milieu, hebben vrije

1) Theol. Tijdschr. 1902, bl. 367, verg. Oort's nog altijd lezenswaardig artikel over „Joden en Christenen in Palestina op het einde der eerste eeuw", Theol. Tijdschr. 1883, bl. 509—575.

2) Verg. wat detailpunten aangaat ook nog Schürer in Theol. Lit. Zeit, No. 5, 1904 en Bousset aldaar No. 23, 1904.

Digitized by Google

mannen uit het Jodendom de oogen wijd doen openzetten. De studie der zoogenaamde Oud-Testamentische apocriefen en pseudepigrafen is ernstig ter hand genomen. Belangrijke resultaten zijn daarvan neêrgelegd, behalve in Schürer's groote werk, in de geschriften van Baldensperger, Bousset en Volz. Dr. M. Altschüler in Weenen begon in 1903 zijn *Vierteljahrschrift für Bibelkunde*, dat als tweeden titel vermeldt: „*Talmudische und patristische Studien*, unter Mitwirkung von zahlreichen namhaften jüdischen und christlichen Gelehrten". En het is, zooals hij mij zelf verzekerde, zijn oprecht voornemen te zorgen, dat zoo onpartijdig mogelijk van den kant der Joodsche zoowel als der christelijke geleerden door zuiver historisch onderzoek licht verspreid worde over de oorsprongen van het Christendom.

Ik acht zulke Joodsche geleerden hoog en zeer zeker ter goeder trouw. En ze kunnen ons, Christen theologen, uit hun schat van kennis der specifiek Joodsche litteratuur veel mededeelen en leeren, gelijk zij gaarne erkennen van Christen godgeleerden, die de historische methode volgen, veel geleerd te hebben voor hun inzicht in de wording van het Oude Testament en van Israël's godsdienst.

Toch geloof ik, dat ik hun geen onrecht doe, als ik zeg, dat dit gemeenschappelijk onderzoek van Joodsche en Christen geleerden naar hun overtuiging zal uitloopen op de glorie van het Jodendom. De strijd in Duitschland van Joodsche zijde gevoerd, juist van deze vrijere Joodsche richting, tegen en om het boek van Harnack, *Das Wesen des Christentums* heeft dit doen zien. En de klachten van Christenmedewerkers aan *The Jewish Encyclopaedia* bevestigen dit. Het Christendom niet anders dan één der vormen van het liberale Jodendom in het begin onzer jaartelling — dat is, ik zal niet zeggen het axioma, maar minstens de werkhypothese, waarvan zij uitgaan.

Digitized by Google

Sommige Christen-theologen hebben daar wellicht aanleiding toe gegeven. Men denke b.v. aan de woorden van A. Réville door Kuenen aan het slot van zijn *Godsdienst van Israël* met ingenomenheid aangehaald. Doch daarom doet het goed te zien, hoe Prof. Oort, zoo nauw met Kuenen in richting verwant, de zelfstandigheid en oorspronkelijkheid van het Christendom tegenover deze beweringen van Joodsche zijde met beslistheid handhaaft. Hij deed dit niet alleen tegenover Friedländer, maar ook tegenover den overigens zoo sympathieken C. G. Montefiore, die in het *Hibbert Journal* 1903, p. 335—346, een artikel had geschreven *Jewish Scholarship and Christian Silence*. Men zal onzen landgenoot althans niet kunnen verwijten, dat hij een „christian silence" heeft in acht genomen tegenover hetgeen mannen als Montefiore, Schechter, Abrahams e. a. over het Christendom en het Nieuwe Testament in het midden hebben gebracht. Men leze slechts Oort's belangrijke studie *De Verbintenissen met „Korbân"* in *Theol. Tijdschrift* 1903, bl. 289—314.

Ik ben wat verre afgedwaald. Doch ik meende den lezers onzer *Theologische Studiën* geen ondienst te bewijzen door hun iets mede te deelen van wat er van Joodsche zijde op ons wetenschappelijk gebied al zoo wordt geleverd, terwijl het overigens toch ook gewenscht is het milieu te schetsen, waarin het boek, dat wij gaan bespreken, behoort.

Heeft Friedländer tot dusverre willen doen zien, hoe Israël's godsdienst tot wereldgodsdienst geworden is, dus op de Grieken en door hen op de andere volken heeft ingewerkt, in het thans voor ons liggend boek zal hij het hebben over den invloed, die de Grieken gehad hebben op 't Jodendom, vooral op de belangrijkste boeken der Kethoebim: Psalmen, Spreuken, Job, voorts op Prediker, op Sirach, Pseudo-Salomo, terwijl hij de

Digitized by Google

universalistische strekking van Jona en Ruth in een aanhangsel bespreekt.

De eerste 58 bladzijden handelen over het Psalmboek. „Die Psalmen stehen an der Spitze des hagiographischen Schrifttums. Sie leiten eine neue Literatur ein, deren Geist sie verdammen, ohne selbst gegen ihn gefeit zu sein; der sie mit Ingrimm bekämpfen, ohne ihn überwinden zu können." (S. 58).

Dit eerste stuk is belangrijk. Het is met gloed en met veel kennis van zaken geschreven. Men is geneigd altijd eer met Friedländer dan b.v. met Duhm mede te gaan. Wil deze alle psalmen naar het einde der Grieksche periode verwijzen, gene denkt ze zich als ontstaan in den aanvang daarvan (S. 16). Zij weêrspiegelen „ein Kampf der Demutsfrömmigkeit gegen den intellektualistischen Hochmut, der es wagt, über Gott selbst und über seine Wege zu philosophieren!" (S. 50). En beter dan Duhm, die in de „vromen" de Farizeeërs ziet, toont Friedländer hen te kennen, als hij zegt: „Man stelle sich aber nur ja nicht vor, dass die Frommen in den Psalmen buchstabengläubige, mit Gesetzesbürden schwer beladene pharisäische Schriftgelehrten waren." Hij is het met Gunkel eens: „Der Psalmist setzt die Haltung der Propheten fort, wie denn auch sonst in der Psalmen der hohe Geist der Propheten nachwirkt." (S. 46).

Het wil mij echter voorkomen, dat ook onze auteur principieel in dezelfde fout vervalt als Duhm: hij beschouwt het psalterium te veel als een eenheid. En daarom laat hij aan dit kostelijk boek geen recht wedervaren. Eerst als men het successievelijk ontstaan van *Tehillim* aanneemt, is men niet gedwongen uit één hoofdgedachte alle afzonderlijke liederen toe te lichten. Evenwel, ik geloof met onzen auteur, dat de geest, die uit de verzameling als zoodanig en uit zoovele afzonderlijke gedichten spreekt, inderdaad niet geheel onjuist door hem is geschetst, al zou ik den strijd tegen den

Digitized by Google

tijdgeest zeker anders formuleeren en waardeeren. Onze grootere bezwaren gelden hetgeen nu nog volgt en waarop hij reeds zinspeelde: dat de Grieksche geest in de volgende boeken der Hagiographa zoo veel sterker is.

Maar we willen hem niet op den voet volgen. Met veel kunnen we ons van harte vereenigen. En we hopen, dat zijn Joodsche tegenstanders daarvan eens ernstig kennis zullen nemen! Doch we bepalen ons tot de bespreking van wat hij zegt over Spreuken en Prediker.

Over Spreuken handelen bladz. 59—89. Het standpunt van den auteur van ons Spreukenboek zou uitgesproken zijn in Spr. 4 : 24 „wijk niet af ter rechter noch ter linker hand", hetgeen zou beteekenen: ga niet geheel met het nieuwe mede, noch houd u geheel vast aan het van de vaderen overgeleverde. De Spreukendichter zou dus de man zijn van het „juste milieu".

Zelfs de nieuwere uitleggers, die den jongen oorsprong van dit Bijbelboek aannemen, hebben het volgens Friedländer toch niet begrepen. „De vreemde vrouw", waarover verschil bestaat, of deze de hoer is dan wel de vrouw van een ander, is volgens hem de nieuwe (Grieksche) geestesrichting. Dit hebben de Talmudleeraars dus reeds beter geweten, die haar door *minuth*, d. i. ketterij, verklaren. En ook de Kerkvaders, die hierin afhankelijk waren van de Septuaginta.

Dat de Hebreeuwsche Chokma zuiver praktisch is, behalve in Cap. 8, baart geen moeielijkheid, daar de Grieksche philosophie zelf ook reeds van haar Olympische hoogte was afgedaald en in voorschriften voor de praktijk des levens was verloopen. En vooral geldt dit van den Griekschen geest en invloed, waarmede het Oosten in aanraking kwam.

Ik wil gaarne toestemmen, dat Friedländer's betoog

Digitized by Google

eenigen indruk op mij gemaakt heeft. Toch geloof ik, dat zijn opvatting aan de teksten getoetst, zich niet laat handhaven. En het universalisme en individualisme der Spreuken kunnen ook buiten den Griekschen invloed om verklaard worden. Als F. zich daarvan overtuigen wil, leze hij de *Einleitung* van mijn commentaar en de opzettelijke behandeling dezer aangelegen vraagstukken van mijne hand in de *Verslagen en Mededeelingen der Kon. Akad. v. Wetensch.*, 4e reeks, III, 1899, bl. 233—265.

Aan de teksten dringt hij dikwijls zijn verklaring op, die zij, nuchter gelezen, niet kunnen hebben. Eén voorbeeld slechts. In Spr. 2:17 wordt van „de vreemde vrouw" gezegd, dat „zij den vriend harer jeugd verlaten heeft, het verbond van haren God heeft vergeten." Dit geldt volgens F. alweêr van de Grieksche philosophie (S. 71). Maar ziet hij dan niet, dat hij hier zijn doel voorbijschiet? Immers, „het verbond van haren God (d. i. feitelijk in dit jonge spraakgebruik de Wet van God) vergeten" kan toch nooit van de heidensche wijsbegeerte gezegd worden!

Ook hier is F., al heeft hij nu geen eer voor 't Jodendom te handhaven, toch weêr meer advokaat dan rustig onderzoeker. Griekschen invloed, die zeer zeker in Spreuken niet miskend mag worden, zoowel wat inhond als taal betreft, wil hij met alle geweld overal terugvinden. En daardoor overdrijft hij en generaliseert hij, tot schade van het recht verstand. En evenals in zijn studie over de Psalmen beschouwt hij het Spreukenboek te veel als een eenheid, terwijl het zich zelf toch zoo duidelijk aanbiedt als een verzameling, van welke verzameling men alleen den schrijver van Cap. 1—9 den auteur zou kunnen noemen.

Zijn de Psalmdichters „Stockjuden", de Spreukendichters mannen van „het ware midden" — Koheleth,

Digitized by Google

hoewel in den grond van één geestesrichting met Spreuken en Job — staat bepaald meer links. Van de Epicuristen zijner dagen onderscheidt hij zich alleen door een vast geloof in God en in Diens rechtvaardige vergelding. „Spiegeln die Proverbien und Hiob das frische und fröhlich Aufblühen des Hellenismus in Palästina wider so zeigt uns Koheleth denselben in seiner entarteten, die weitesten Schichten des jüdischen Volkes depravierenden Gestalt".

Tegenover dat „religiöse Nihilismus" van zijn dagen blijkt de Prediker te zijn „der geeignetste Lehrer für seine Zeit" (S. 137). Hij heeft alle geschriften en pamfletten der Griekschgezinde richting in zijne dagen gelezen, grootendeels in zich opgenomen, is er zelf door in zwaren strijd gekomen, heeft er veel door verloren, doch zijn Godsgeloof behouden. En nu waarschuwt hij zijn tijdgenooten voor het vele boeken schrijven en lezen en predikt hun „Resignation" en ontzag voor Gods heilig gericht.

Men bemerkt, Friedländer is overtuigd van de integriteit van Koheleth. Bij zijn zienswijze is de hypothese van Siegfried, die wel vijf Q's aannam, een dwaasheid. Maar ook de hypothese der omwerking in gematigden zin, ten onzent door Matthes voorgestaan, zou geen genade in zijn oogen kunnen vinden.

Ik kan niet anders dan mij verheugen in een zoo welsprekend pleidooi voor de eènheid van het boek. [1]) En al zou ik Koheleth veel minder dicht bij de Spreukenverzamelaar (den auteur van Spr. 1—9) en bij den dichter van Job plaatsen, omdat zijn geloof mij minder gefundeerd en warm voorkomt — in hoofdzaak ga ik met Friedländer hier mede.

Als hij aan 't slot van zijn verhandeling (S. 162) de slotwoorden van Koheleth (12 : 13) aanhaalt, besluit hij aldus: „Man sieht, aus Koheleth spricht derselbe Geist,

---

1) Verg. mijn Lett. des O. V. § 96 en de Einleitung van mijn Commentaar op Koheleth.

Digitized by Google

der aus den Proverbien und aus dem Buche Hiob zu uns spricht. Sein Glaube ist derselbe, sein universalistischer Standpunkt derselbe. seine Anschauung von der göttlichen Weltordnung dieselbe wie in Buche Hiob, die Quelle, aus der er seine Weisheit schöpft, dieselbe, nur dass sie in den Zeiten, wo die früheren Weisheitslehrer, deren Epigone er ist, blüthen, in jugendlichen Kraft und Frische aufsprudelte, während sie in der Zeit des Koheleth schon im vollständigen Versiegen *auf dem Boden Palästinas* begriffen war. Was hinter ihm, wo die Volksmassen auf diesem Boden bereits einem entarteten Hellenismus verfallen waren, noch folgen kann, das ist: entweder Auflösing oder Reaktion. Die Vorsehung wollte die letztere."

Uit deze laatste woorden verstaat men uit welk oogpunt hij nu over Sirach en Pseudo-Salomo gaat handelen. Hij schetst beiden als getuigen van de reactie.

Vatten wij ons oordeel over het geheel samen, dan verklaren wij allereerst volgaarne, dat Friedländer's werk een frisch boek is. Al lokt het vaak tot tegenspraak uit, het prikkelt tot nadenken. Hij laat inderdaad veel licht vallen op plaatsen, die tot dusverre dat licht moesten derven. Wat F. gezien heeft, dat wil hij ook anderen laten zien, ja hij wil het u opdringen.

Dat „opdringerige" karakter echter van zijn boek is tevens zijn zwakte. Naar mijn smaak staat zijn laatste werk boven hetgeen hij tot dusverre geleverd had. Maar zijn temperament staat hem in den weg. Hij is te druk, hij beweert te veel.

Wie van de vraagstukken niet afweet kan er door meêgesleept worden en zal al licht uitroepen: hoe vreemd, dat zoo wat niemand vóór Friedländer dit alles zóó gezien heeft, het is toch zoo duidelijk en klaar! Doch wie reeds van te voren de Kethoebim zelfstandig gelezen heeft, gaat niet zoo licht mede.

Digitized by Google

Uit vooroordeel wellicht? Het kan zijn. Maar wie niet met hem geheel medegaan zijn toch waarlijk geen „Stockjuden". En het ontbreekt hun toch ook niet ten eenenmale aan de gave der waardeering. Het bezwaar ligt in de werkmethode van onzen auteur. Zijn wijze van werken heeft al het frissche en „anregende" van een niet-vakman, maar zij heeft ook al de gebreken, die dezen mannen eigen plegen te zijn. Ik heb daarvan reeds genoeg gezegd. [1]) Ik eindig liever met de oprecht gemeende aanbeveling om dit boek te lezen en te overwegen. Ik geloof. dat men van rechts en van links er veel voordeel van kan hebben.

Groningen, 15 Dec. 1904. G. WILDEBOER.

DR. J. J. P. VALETON JR., *De Psalmen*, deel III, Nijmegen 1905.

„Later dan oorspronkelijk het plan was" — schrijft Valeton in de Voorrede — is het derde deel van zijn Psalmencommentaar verschenen. Het had nog in 1904 in 't licht moeten komen, en het is verschenen in den aanvang van 1905. Niemand zal er den auteur hard om vallen. Men bedenke, dat in dit laatste deel de meeste en de meest omvangrijke liederen uit het Psalterium aan de beurt waren.

Wij wenschen van harte prof. Valeton geluk met de voltooiing van dezen voortreffelijken arbeid. Maar ook ons Nederlandsch theologisch en niet-theologisch publiek met het bezit van deze uitlegging van een zoo

---

1) Nog één bewijs er voor, hoe F. alles voor zijn stelling weet te gebruiken. S. 61 schrijft hij: „Die neue Richtung, die die Weisheitsliteratur im nachexilischen Judentum inaugurierte, hat, insofern sie nur nicht zur „Verleugnung des Gottesbundes" und zum Abfall von Gott führte, sogar die göttliche Sanktion erhalten". En hoe bewijst hij dit? Omdat God self omtrent Job tegenover Elifaz en zijn conservatieve vrienden verklaard heeft: „Mijn toorn is tegenover u en uw beide makkers ontbrand, omdat gij omtrent Mij niet de waarheid gesproken hebt, gelijk Mijn knecht Job" (Job 42 : 7, 8).

Digitized by Google

belangrijk boek als dat der Psalmen. Moge het nu maar veel gekocht en bovenal ernstig bestudeerd worden!

Tot het eigenaardige van Valeton's uitlegging behoort niet alleen het stichtelijk karakter, maar vooral dit, dat hij met juisten tact de hoofdgedachte van een gedicht grijpt en deze op den voorgrond brengt. Om deze hoofdgedachte te doen uitkomen, schroomt hij desnoods niet in zijn uitlegging met het laatste in plaats van met het eerste vers te beginnen. Men zie b.v. zijn schoone verklaring van den 138^{en} Psalm.

Doch laat mij niet opnieuw een karakteristiek van dezen commentaar geven. Ik zou in herhaling vervallen van hetgeen ik bij 't verschijnen van deel I reeds schreef (verg. *Theol. Stud.*, 1903, bl. 248—254).

Omtrent detailpunten kan men — ook bij hartelijke instemming met de hoofdstrekking der uitlegging — verschillen. Het gaat niet aan deze verschillen alle ter sprake te brengen. Ik doorlas deel III ook nog niet geheel. Maar enkele vragen wil ik, om mijn belangstelling te toonen, mijn ambtgenoot toch stellen.

Is b.v. in Ps. 118 vs 10 dat אמילם inderdaad zoo'n onhoudbare lezing, als de meeste nieuwere uitleggers aannemen? Ik ben ook geneigd het van מול „besnijden" af te leiden. Doch kan het dan niet een krijgsroep uit de Makkabeesche oorlogen zijn? Men vergelijke wat thans nog in Boheme een spreekwijze is voor „ik zal je wel klein krijgen", uit de dagen der contrareformatie: „ich werde dich katholisch machen". En zijn in vs 19 „de poorten der gerechtigheid" niet „de poorten der overwinning"; en in vs 20 „de rechtvaardigen" niet „de overwinnaars"? (verg. *Zeitschr. f. alttestl. Wissensch.* 1902, S. 167 ff.). Ik geloof, dat althans oorspronkelijk dit de beteekenis moet zijn, al neem ik gaarne aan, dat bij onzen psalmdichter een zinspeling op de ethische beteekenis mag ondersteld worden.

Digitized by Google

Nog iets. Valeton heeft waarschijnlijk nog geen kennis genomen van den Psalmencommentaar van den Amerikaanschen Joodschen geleerde Arnold B. Ehrlich (Berlin 1905). Hij kon hem zelfs bij het bewerken niet gekend hebben. Voor een nieuwe uitgave zou ik hem de lezing van dezen eigenaardigen commentaar wel aanbevelen. Meestal geeft Ehrlich niet anders dan lexicografische „Neuigkeiten", die bijna altijd quaestieus zijn, zoo niet verwerpelijk. Spitsvondig en aardig soms, doch zonder voldoende basis. Maar een enkel maal heeft hij toch ook een goeden kijk op den inhoud. Als voorbeeld noem ik zijn uitlegging van den 127^{en} psalm.

In overeenstemming met alle nieuwere uitleggers schrijft Valeton (bl. 262): „Tusschen de beide helften van dezen psalm, vs 1, 2 en vs 3—5 bestaat geen andere band dan die, geheel uitwendig, gelegen is in de gedachte: *zegen Gods.*" Ehrlich verklaart dezen Psalm echter als één geheel, met één hoofdgedachte, zooals reeds Theodorus van Mopsuestia gedeeltelijk juist gezien heeft. De deelen zijn dan ook te klein, om aan combinatie van twee stukken te denken. Het is z. i. een Psalm uit den tijd van den herbouw der muren van Jeruzalem, toen men des daags moest arbeiden en des nachts de wacht houden (Neh. 4 : 14—17). Voor die nachtwacht moest men slaven gebruiken, wat een Semiet niet gemakkelijk doet. Er waren geen zonen genoeg, door Ezra's maatregel om alle heidensche moeders met hare zonen weg te zenden (Ezra 10). Dat wegzenden heeft zich zeker telkens herhaald, als er nieuwe scharen uit Babylonië terugkeerden. Had men die kinderen niet verstooten, zoo meent de dichter, dan konden dezen thans arbeiden en strijden. Eerst schildert hij de waarde van den goddelijken zegen voor den arbeid aan het huis en de bewaking der stad (vs 1, 2). Dan verklaart hij, wat hij hier onder goddelijken zegen verstaan wil hebben (vs 3). Ten slotte teekent hij (vs 4 en 5) de gevolgen van dezen bizonderen god-

Digitized by Google

delijken zegen. Slechts de waarde der jonge manschap voor den strijd wordt geschilderd, omdat deze dichterterlijk het schoonste kan uitkomen. De Psalm moet dus niet veel later dan 50 jaren na Nehemia's tweede komst te Jeruzalem gedicht zijn.

Ik sprak daar van een nieuwere uitgave van Valeton's commentaar. Hartelijk hoop ik, dat deze niet uitblijven moge. En bescheiden, doch met aandrang herhaal ik dan mijn wensch: laat een tweede editie wat minder kostbaar zijn, en plaats boven de bladzijden de aanwijzing van het cijfer des Psalms, die behandeld wordt.

Groningen, 18 Mei 1905. G. WILDEBOER.

Digitized by Google

Nieuwe Uitgaven aan de Redactie toegezonden.

Beiträge zur Geschichte der evangelischen Kirche in Russland von Hermann Dalton IV Band. Miscellaneen zur Geschichte der evangelischen Kirche in Russland nebst Lasciana neue Folge von D Hermann Dalton. Berlin. Verlag von Reuther & Reichard 1905.

Zending en Polygamie Dr. B. J. Esser.

Wijsgeerige Bladen door Dr. H. W. Ph. E. van den Bergh van Eysinga. III. Amsterdam 1905. W. Versluys.

De Historische Critiek en het geloof der Gemeente. Eene beschouwing door Dr. A. H. de Hartog, Predikant te Ommeren. Groningen J. B. Wolters 1905,

I. N. R. I. door Peter Rosegger. Vertaling van Dr. J. Herderschee. Amsterdam Van Holkema & Warendorf.

Ellen Key en hare paedagogische idealen door W. Jansen. C. H. E. Breijer. Utrecht. 1905.

De Doopspraktijk in de oude Gereformeerde Kerk in Nederland door Dr. P. J. Kromsigt. Overdruk uit „Troffel en Zwaard". Leiden. A, L. de Vlieger, 1905.

Was heisst „Biblisches Christentum"? Vortrag von D. Dr. Hermann Lüdemann Ordentlicher Professor der Theologie an der Universität Bern. Bern Verlag von A. Francke, vorm. Schmidt & Francke, 1905.

Geschiedenis der Kerkhervorming in Noord-Nederland door F. D. J. Moorrees, Predikant te Vianen. Vierde druk. P. Noordhoff. Groningen 1905.

De Filistijnen, hun afkomst en geschiedenis door Dr. A. Noordzij. Kampen. J. H. Kok. 1906.

De Anthropologie van Zwingli. G. Oorthuis. 1905,

Herbart's Metafysica, Psychologie en Ethiek door H. de Raaf. P. Noordhoff. Groningen. 1905.

Joh. F. Rahn. Der Theologe auf Schleichwegen. Bonsels, München-Schwabrüg. 1905.

Digitized by Google

INHOUD VAN TIJDSCHRIFTEN.

H. Bouwman, De Professoren in de Theologie op de Generale Synode (Tijdschrift voor Gereformeerde Theologie XII, 1).
D. A. Brinkerink, Goede punten uit de collectiën van Claus van Eurskerken (Nederl. Archief voor Kerkgeschiedenis III, 3).
A. W. Bronsveld, Philantropie en Socialisme (Stemmen voor Waarheid en Vrede, Mei).
P. D. Chantepie de la Saussaye, Geestelijke machten: Het Evolutiegeloof (Onze Eeuw V, 5).
A. van Doorninck, Het Paradijs (Theol. Tijdschr. XXXVIIII, 3).
R. H. Dryber, Belofte en Vervulling (Geloof en Vrijheid XXXIX, 2).
J. J. Westerbeek van Eerten, Tafereelen uit de Vaderlandsche Kerkgeschiedenis der 16e eeuw (Tijdschrift voor Gereformeerde Theologie XII, 1, 2).
G. A. van den Bergh van Eysinga, De breking des broods (Theol. Tijdschrift XXXVIIII, 3).
J. Fortgens, Vier weken onder de Tabaru en Waioli van Noord-West Halemahera (Mededeelingen vanwege het Nederl. Zendelinggenootschap XLIX, 1).
H. T. de Graaf, Bezwaren tegen het theïsme (Teyler's Theolog. Tijdschrift, III, 2).
W. E. van Griethuysen, De Labadie en de Labadisten (Troffel en Zwaard VIII, 2).
H. Y. Groenewegen, De theologie aan de Universiteit (Theol. Tijdschr XXXVIIII, 3).
W. Hoek, Het Evangeliesatiewerk der Belgische nationale Kerk (Marnix VII, 1, 2).
N. J. Hofmeyr, Hoe Jezus het Evangelie heeft bediend (Stemmen voor Waarheid en Vrede, April).
E. D. J. de Jongh Jr., Franciscus Martinius (Tijdschrift voor Gereformeerde Theologie, XII, 2).
C. H. Kindermann, Hoe werkt de wil in den mensch? (Theol. Tijdschr. XXXVIIII, 2).
W. F. K. Klinkenberg, Gedachten en belijdenissen van een natuurkundige (Geloof en Vrijheid XXXIX, 2).
W. F. K. Klinkenberg, Bijbelbeschouwing over Colossensen III : 16, 17 (Geloof en Vrijheid XXXIX, 2).
L. Knappert, Anabaptistica (Theol. Tijdschr. XXXVIIII, 2).
T. S. Knipscheer, Abdias Widmarius, predt. te Uitgeest (Nederl. Archief voor Kerkgeschiedenis III, 3).
P. J. Kromsigt, Iets over algemeene roeping (Troffel en Zwaard VIII, 1).

Digitized by Google

P. J. Kromsigt, De doopspraktijk in de oude Gereformeerde Kerk in Nederland (Troffel en Zwaard VIII, 1, 2).
P. J. Kromsigt, Iets over Calvijn's Doopsbeschouwing (Troffel en Zwaard VIII, 2).
M. Lindenborn, Voorwaarts (Marnix VII, 1, 2).
M. Lindenborn, Rome in de Minahassa (Marnix VII, 1, 2).
D. Louwerier, Bijgeloovige gebruiken, die door de Javanen worden in acht genomen bij het bouwen hunner huizen (Mededeelingen vanwege het Nederl. Zendelinggenootschap XLVIII, 4).
S. Luinenburg, Javaansche verhalen (Mededeelingen vanwege het Nederl. Zendelinggenootschap XLVIII, 4).
J, H. Meerwaldt, De vrouw in den dienst der Christelijke liefde op het terrein der Zending (Mededeelingen vanwege het Nederl. Zendelinggenootschap XLVIII, 4).
H. H. Meulebelt, De beker bij het Avondmaal (Stemmen voor Waarheid en Vrede, Maart).
J. H. A. Michelsen, Nieuw-ontdekte fragmenten van evangeliën (Teyler's Theolog. Tijdschrift III, 2).
J. H. Neumann, Een en ander aangaande de Karo-Bataks (Vervolg) (Mededeelingen vanwege het Nederl. Zendelinggenootschap XLVIII, 4, XLIX, 1).
J. D. Domela Nieuwenhuis, Onze Hervormde Kerk in Vlaanderen, voornamelijk te Gent sinds 1584 (Stemmen voor Waarheid en Vrede, April, Mei).
H. C. Rogge, De geestelijke stroomingen hier te lande in de zestiende eeuw (Tijdspiegel LXII, 6).
J. H. L. Roozemeyer, Drieërlei miskenning van het wezen des Christendoms (Stemmen voor Waarheid en Vrede, Maart).
G. Schläger, Textkritische Bemerkungen zur Apostelgeschichte (Theol. Tijdschrift XXXVIIII, 2).
F. W. C. L. Schulte, De schriftuurlijke leer der Verkiezing (Troffel en Zwaard, VIII, 1).
J. van der Sluis, Het Independentisme (Tijdschrift voor Gereformeerde Theologie XII, 2).
H. van der Spiegel, De Madoereesche taal in betrekking tot de Prediking en de Bijbelvertaling (Mededeelingen vanwege het Nederl. Zendelinggenootschap XLVIII, 4).
A. van Veldhuizen, Hetgeen in de wateren onder de aarde is (Stemmen voor Waarheid en Vrede, April).
C. G. N. de Vooys, Meester Eckart en de Nederl. mystiek (Nederl. Archief voor Kerkgeschiedenis III, 3).
J. S. de Vries, Verslag eener reis naar Bolaäng-Mongondou (Mededeelingen vanwege het Nederl. Zendelinggenootschap XLIX, 1).
C. H. Ebbinghe Wibben, De zoogenaamde eerste Nederl. Historiebijbel (Nederl. Archief voor Kerkgeschiedenis III, 3).

Digitized by Google

Buitenlandsche Tijdschriften.

Von Bebber, Das Prätorium des Pilatus (Th. Quartschr. 1905, 2, S. 179—230).

C. Bruston, Un ancien recueil de paroles attribuées à Jésus (Rev. de Th. et d. Quest. rel. 1905, I, p. 78—95).

A. Büchler, Das Brandopfer neben dem Passah in II Chron. 30, 15 und 35, 12. 14. 16 (Z. f. alttst. Wiss. 1905, I, S. 1—46).

A. Carr, The eclectic use of the Old Testament in the New Testament (Expos. may 1905, p. 340—351).

H. J. Cladder, Hebräer I, 1—5, 10 (Z. f. kath. Th. 1905, I, S. 1—27).

C. Clemen, Schleiermachers Vorlesung über theologische Encyclopädie (Th. Stud. u. Krit. 1905, 2, S. 227—245).

O. Clemen, Beiträge zur deutschen Reformationsgeschichte (Z. f. Kgsch. XXVI, S. 133—141).

G. Daxer, Wilhelm Wundts Philosophie und die Religion (Th. Stud. u. Krit. 1905, 2, S. 246—301).

E. J. Forrester, An exegesis of James 5, 14—20 (Bapt. Rev. & Expos. 1905, 2, p. 213 - 221).

J. Frey, Ephesus oder Rom? Zum Problem des Römerbriefes (Mitt. f. d. ev. Krch. in Russld. Febr. 1905, S. 49—54).

O. Happel, Der Turmbau zu Babel [Gen. 11, 1—9] (Bibl. Z. 1904, 4, S. 337—350; 1905, I, S. 17—31).

A. Harnack, Zum Ursprung des sog, 2. Clemensbriefs (Z. f. neutest. Wiss. 1905, I, S. 67—71).

G. Heinrici, Die neuen Herrensprüche (Th. Stud. u. Krit. 1905, 2, S. 188—210).

E. Herzog, Die Gefangennahme des Apostels Paulus in Jerusalem (Rev. int. de Th. avr.-juin 1905, S. 193—224).

A. Hilgenfeld, Die Einleitungsschriften der Pseudo-Clementinen (Z. f. wiss. Th. 1905, I, S. 21—72).

V. Kirchner, Subjekt u. Wesen der Sündenvergebung, besonders auf der frühesten Religionsstufe Israels (Th. Stud. u. Krit. 1905, 2, S. 163—188).

K. Knoke, Jesu Selbstaussage über seine parabolische Lehrweise. Mark. 4, 10—13 (N. krchl. Z. 1905, 2, S. 137—164).

W. Koch, Die neutestamentlichen Abendmahlsberichte und die neueste Abendmahlsforschung (Th. Quartschr. 1905, 2, S. 230—257).

J. Köberle, Die Bedeutung der Sündenvergebung in der alttestamentlichen Frömmigkeit (N. krchl. Z. 1905, I, S. 20—50).

G. Krüger, Das Taufbekenntnis der römischen Gemeinde als Niederschlag des Kampfes gegen Marcion (Z. f. neutest. Wiss. 1905, I, S. 72—79).

E. Kühl, Das Selbstbewusstsein Jesu als Sohn Gottes nach Matth. 11, 27 (N. krchl. Z. 1905, 3, S. 179—207).

K. Lake, The new sayings of Jesus and the synoptic problem (Hibb. Journ. jan. 1905, p. 332—341).

Digitized by Google

E. Liebmann, Der Text zu Jesaia 24—27 (Z. f. alttest. Wiss. 1905, I, S. 145—171).
P. Lobstein, Zur Feier des 200jähr. Todestags von Phil. Jak. Spener (Z. f. Th. u. Krch 1905, 2, S. 147—156).
A. Malmgren, Des Apostels Paulus Ueberlieferung von der Einsetzung des h. Abendmahls (Mitt. f. d. ev. Krch. in Russl. Jan. 1905, S. 16—38).
E. Michaud, L'ecclésiologie de St. Cyprien (Rev. int. de Th. janv.-mars 1905, p. 34—54).
G. Moog, Wahrheit, Licht, Leben und Liebe bei Johannes (Rev. int. de Th. janv.-mars 1905, p. 76—86).
H. Nebe, Zu Schillers religiöser Entwicklung (Z. f. d. ev. Rel.-Unt. 1905, 3, S. 212—228).
E. Pfennigsdorf, Neuere Naturphilosophie (Th. Rdsch. 1905, 3, S. 83—98)
Ch. Porret, L'apôtre Paul d'après la seconde épitre aux Corinthiens (Lib. chrét. 1905, I, col. 5—26).
H. Reich, Der König mit der Dornenkrone (N. Jahrb. f. d. klass. Alt. 1904, XIII, 10. S. 705—733).
J. Réville, Les progrès de l'histoire ecclésiastique ancienne au XIX. siècle et son état actuel (Rev. de l'Hist. d. Rel. nov.-déc. 1904, p. 357—379).
J. M. Robertson, The poverty of Christ (Expos. may 1905, p. 321—339).
Rothstein, Beziehungen zwischen Israel und Babylon (Z. f. d. ev. Rel.-Unt. 1905, 3, S. 195—211).
F. Schmid, Die Einführung der christlichen Taufe (Z. f. kath. Th. 1905, I, S. 53—81).
Scholz, Christus in seinem Verhalten zu den Zwölfen, ein Vorbild in der Seelsorge (N. krchl. Z. 1904, 12, S. 956—973).
E. Schürer, Die siebentägige Woche im Gebrauche der christlichen Kirche der ersten Jahrhunderte (Z. f. neutest. Wiss. 1905, I, S. 1—66).
E. Schwartz, Zur Geschichte des Athanasius (Nachr. v. d. k. Ges. d. Wiss. z. Göttg. 1904, 4, S. 333—401).
R. Seeberg, Zur Charakteristik des Apostels Johannes. Eine religionsgeschichtl. Skizze (N. krchl. Z. 1905, 2, S. 51—64).
K. Sell, Luther im häuslichen Leben. Ein Beitrag zu der neuesten Lutherkontroverse (Z. f Th. u. Krch. 1905, 2, S. 157—175).
G. A. Smith. Jerusalem from Rehoboam to Hezekiah (Expos. march 1905, p. 225—236; apr., p. 306—320; may, p. 372—388).
W. Soltau, Die Einheitlichkeit des 1. Petrusbriefes (Th. Stud. u. Krit. 1905, 2, S. 302—315).
J. Speer, Zur Exegese von Hiob 19, 25—27 (Z. f. alttst. Wiss. 1905, 1, S. 47—140).
F. Traub, Die Gegenwart des Gottesreichs in den Parabeln vom Senfkorn und Sauerteig, von der selbstwachsenden Saat, dem Unkraut und dem Fischnetz (Z. f. Th. u. Krch. 1905, 1, S. 58—75).
J. Weiss, Wellhausens Evangelienkommentar (Th. Rdsch. 1905, 1, S. 1—9).

Digitized by Google

De Essenen.

II

Van nog grooter beteekenis ter bepaling van de plaats, die de Essenen in het Jodendom innemen, is hunne voor eene joodsche secte zoo bevreemdende verwerping van den offerdienst. De weinige woorden van Philo en Josephus omtrent dit punt laten wel is waar voor de meest uiteenloopende verklaringen plaats, maar, hoe dan ook beoordeeld, aan hun belang twijfelt niemand. Philo [1]) zegt: „(*ἐπειδὴ καὶ ἐν τοῖς μάλιστα θεραπευταὶ θεοῦ γεγόνασι*) *οὐ ζῶα καταθυόντες ἀλλὰ ἱεροπρεπεῖς τὰς ἑαυτῶν διανοίας κατασκευάζειν ἀξιοῦντες*" en waarschijnlijk naar aanleiding van Philo's mededeeling, Josephus: [2]) *εἰς δὲ τὸ ἱερὸν ἀναθήματα στέλλοντες θυσίας οὐκ ἐπιτελοῦσι διαφορότητι ἁγνειῶν ἃς νομίζοιεν καὶ δι' ἀυτὸ εἰργόμενοι τοῦ κοινοῦ τεμενίσματος ἐφ' αὑτῶν τὰς θυσίας ἐπιτελοῦσι.*

Om zooveel mogelijk alle door onze gegevens niet voldoende gestaafde hypothesen omtrent de beteekenis en de strekking dezer mededeelingen buiten te sluiten zullen we eerst nagaan wat op goeden grond uit de woorden onzer berichtgevers kan worden opgemaakt, om

1) *Q. O. P. L.* § 12. Aan de waarheid der mededeeling valt niet te twijfelen. Philo stelt elders de offers zeer hoog, (vgl. *De Victimis* ed. Mangey II: 237 sqq) en zou dus de verwerping ervan niet zonder reden aan de Ess. toeschrijven.

2) *Antt.* XVIII: 1, 5.

Digitized by Google

daarna het karakter van de houding der Essenen ten opzichttev an dit punt te trachten te bepalen. Ter verklaring voor hunne sterke afwijking van het Jodendom ten aanzien van den tempeldienst, heeft men uit de woorden van Philo de gevolgtrekking gemaakt, dat het dooden van dieren door de Essenen werd afgekeurd en dat daardoor dus vanzelf ook het offeren van dieren was uitgesloten. Reeds boven (vorige aflevering bl. 235) maakte ik er opmerkzaam op, dat de woorden van Philo allerminst steun geven aan deze opvatting. De reden, door Philo zelf voor hun offeronthouding aangegeven, was, dat zij veeleer zichzelf heiligden. Bovendien hebben wij in de mededeeling van Josephus een commentaar op Philo's bericht, omdat waarschijnlijk Josephus naar aanleiding van Philo schrijft. Bij Josephus is 't geheele woord ζῶα weggelaten, de tegenstelling met het Esseensche ἁγνείαι is nog duidelijker, terwijl als om allen twijfel weg te nemen, Josephus hetzelfde woord θύσιαι gebruikt van de heilige handelingen der Essenen, ongetwijfeld vooral het oog hebbend op den maaltijd het middelpunt van het Esseensch ritueel. Slechts verzwakking van de woorden van Josephus laat voor eene andere opvatting plaats. [1]) Voor hen hebben dus de tempeloffers geen reinigende, verzoenende kracht, of althans ze hebben dat minder dan hunne eigene ritueele handelingen. Daarom werden ze dan ook uit den tempel geweerd, [2]) d. w. z. zij namen geen deel aan de verzoening door het offer teweeggebracht. Josephus noch Philo geven dus aanleiding tot de onderstelling door Joodsche geleerden [3]) gemaakt, dat vrees voor verontreiniging hen uit den tempel hield. Dat niet de tempel zelf door hen gemeden werd, kan ten overvloede blijken uit het verhaal van Josephus in *Antt. XIII* : 11, 2 (*B. J.* I : 3, 5). Daar

---

1) Lightfoot l. l. p. 871: „When he (Josephus) speaks of their substituting private sacrifices, his own qualifications show, that *he does not mean the words to be taken literally.*"

2) Wellicht juister te vertalen: onthouden zij zich van het gemeenschappelijk heiligdom.

3) Grätz *a. a. O.* S. 663. Geiger. *Jüd. Literatur. f. Wiss. u. Leb.* IX Jahrg. (1871) S. 34 ff.

Digitized by Google

ziet zekere Judas, een Essener, Antigonus langs hem heengaan door den tempel (vlgs. *Antt.* langs den tempel gaan) en voorspelt zijn dood. Het verdere van het verhaal heeft geene beteekenis, maar er blijkt daar toch uit dat Judas zich in of althans in de onmiddellijke nabijheid van den tempel moet bevonden hebben, terwijl hij zijne leerlingen onderwees. [1]) De stemming der Essenen ten aanzien van den tempel zelf was derhalve volstrekt niet vijandig, hetgeen overigens ten volle blijkt uit het feit, dat zij volgens Josephus, *ἀναθήματα* naar den tempel zonden. We zullen veilig dezen Helleenschen term mogen verstaan als: alle bijdragen door Israëlieten af te staan ten bate van den priester, uitgezonderd offergaven: eerstelingen, tienden van vee en vruchten, de didrachmenbelasting en dgl. Wijgeschenken zijn in den Jeruzalemschen tempel ten allen tijde zeldzaam geweest en er is geen reden waarom de Essenen de genoemde bijdragen zouden hebben geweigerd. Den offerdienst beschouwden zij als onrein, of in ieder geval als onwerkzaam, maar wat zou hen hebben vrijgesteld van de verplichtingen jegens den priester, welke zij ook al ware de offerdienst geheel gestaakt, zouden hebben moeten volbrengen?

Bij den grooten eerbied voor de Mozaïsche wetgeving, het streng vasthouden aan de levietische reinheidseischen, in 't algemeen het ontegenzeggelijk overwegend Joodsch karakter der Esseensche secte, laat de onthouding van den offerdienst zich op geene andere wijze verklaren dan door de boven uit de woorden van Josephus en Philo afgeleide onderstelling, dat naar hun oordeel de gansche offerdienst van den tweeden tempel

1) Men heeft in deze aanwezigheid van Judas in den tempel tegenspraak gezien met de onthouding van offer en cultus. Ten onrecht zag Kuenen (*Godsd. v. Isr.* II bl. 348) er een bewijs in van zekere ontwikkeling van het Essenisme. Lucius (*Der Essenismus*) verzwakte het verhaal van Josephus, door de geheele voorstelling „Dramatisirung" te noemen. Noch het een noch het ander is in overeenstemming met onze gegevens. Waarom zou men de Essenen uit de *voorsteden* van den Tempel hebben geweerd? Bovendien: *wie* zouden het gedaan hebben? De Essenen brachten kunne tempelgaven getrouw. Slechts van den offerdienst en van alle heilige handelingen daarmede samenhangend onthielden zich de Essenen.

Digitized by Google

(immers daarop komt het neer) onwerkzaam *wijl onwettig* was. Dit laatste *wijl onwettig* lezen we niet in Josephus of Philo: we zullen trachten het te rechtvaardigen. Ik maak daartoe opmerkzaam op eene merkwaardige plaats in Henoch 89 : 72 ff. [1]) Daar wordt de oprichting van den tweeden tempel onder Ezra-Nehemia beschreven: „Da begannen sie wiederum wie zuvor zu bauen und führten jenen Turm (den Tempel) auf und man nannte ihn den hohen Turm; sie begannen wiederum einen Tisch vor den Turm zu stellen, aber alles Brot auf ihm war befleckt und unrein. Trotz alledem waren die Augen dieser Schafe, und ebenso der Hirten, blind so dasz sie nicht sahen." De strekking van deze plaats wordt gewoonlijk verkeerd verstaan. Charles zegt in de noot bij deze plaats: [2]) „These words furnish no ground for supposing an Essene author of the Dream-visions; they are not stronger than Mal I, II and would only express the ordinary judgment of a fanatical Pharisee." 't Eerste is toegegeven, 't overige echter is onjuist. Maleachi bestraft de priesters, die onrein brood op het altaar brengen, en ook de Assumptio Mosis door Charles hier aangehaald opponeert daartegen. Hier echter zijn het volk en zijne leidslieden blind voor het feit, dat alle brood, dat ze zouden brengen in dien tempel, die dus dat alle offer daar gebracht bevlekt en onrein is, omdat de tempel zelf onwettig was.

We hebben hier te doen met een gansch andere oppositie tegen den tempeldienst dan die welke in *Maleachi* I en II, in *Ass. Mos.* V en VII en het sterkst wel in *Psalm. Salom.* VIII : 10—13, 22 tegen de bedienaren van den cultus worden ingebracht. Bij geen dezer laatste auteurs brengt de verontwaardiging over de schanddaden des priesterschap eene veroordeeling van den tempeldienst zelf mede, integendeel ware dit laatste het geval de toon zou minder heftig zijn geweest.

1) Vertaling van Beer in Kautzsch' *Apokr. u. Pseudep.*
2) *Aangeh. W.* p. 246.

Digitized by Google

Dat we in de bedoelde plaats bij Henoch te lezen hebben eene ontkenning voor de wettigheid van den tempeldienst zelf en daardoor ook van de werkzaamheid en verzoenende kracht der offers, blijkt uit de vergelijking met 89 : 50, 56, 90 : 20, 28, 29. Eerst wordt den bouw van den eersten tempel vermeld: „Jenes Haus (Jeruzalem) wurde gross und breit, und ein hoher und grosser Turm (den Tempel) wurde für jene Schafe gebaut; er wurde auf das Haus für den Herrn der Schafe gebaut. Jenes Haus war niedrig, aber der Turm war ragend und hoch, *und der Herr der Schafe stand auf jenen Turm*, und man setzte ihm einen vollen Tisch (Gaben und Opfer) vor." Dan wordt na een zeer kort overzicht der verdere geschiedenis de wegvoering vermeld: „Ich sah, dasz *er* (der Herr der Schafe) *jenes ihr Haus und ihren Turm verliesz* und sie alle den Löwen (Assyrier) preisgab." Van den tweeden tempel wordt dan in de reeds aangehaalde plaats gesproken, tegelijk van de verblinding der Israëlieten voor de onvoldoendheid van het oprichten van een tempel zonder dat God daarin is wedergekeerd. In 90 : 20 wordt dan gesproken van het nog toekomstige, werkelijk herstel: „Ich sah, bis dasz ein Thron in dem lieblichen Land errichte wurde, und *der Herr der Schafe sich darauf setzte.* Dan komt het oordeel over de vijanden Israels, eindelijk heet het no. 28: „Ich stand auf um zu sehen bis das er jenes alte Haus einwickelte. Man schaffte alle Säulen hinaus und legte es an einen Ort im Süden des Landes. 29. Ich sah bis dasz der Herr der Schafe ein neues Haus baute, gröszer und höher als jenes erste, und es an dem Orte des ersten aufstellte, das eingewickelt worden war. Alle seine Säulen waren neu, auch seine Verzierungen waren neu, und grösser als die des ersten alten, das er hinausgeschafft hatte; *und der Herr der Schafe war darin.*"

De nadruk moet telkens vallen op de gecursiveerde woorden. Eerst dan kan er van een wettigen tempel

Digitized by Google

en van een onbevlekt offer weder sprake zijn als God zelf in zijnen tempel woont en 't offer heiligt. Deze verklaring is, zoowel voor de tempelveroordeeling van *Henoch* als voor de onthouding van offeren bij de Essenen, waarmede men anders verlegen zit, de eenvoudigste, en te meer schijnt zij juist, omdat het denkbeeld zelf oud is. *Zacharia* profeteert reeds, [1]) dat na den toorn van Jahve, Hij zal wederkeeren tot Sion en in 't midden van Jerusalem wonen zal. Maar zoolang de teekenen van dien terugkeer van Jahve nog niet gezien waren, zouden er Joden blijven, die ontkenden, dat de verstrooiing door Jahve geëindigd was, en in verband daarmede de wettigheid van den tempeldienst betwistten. Dit standpunt wordt ook ingenomen door *Tobith*. [2]) Wel zal God zich erbarmen en ballingen terug voeren in het land, ze zullen ook wel weder een tempel bouwen, maar niet als den vorigen Doch daarna (*μετὰ ταῦτα*) zullen ze wederkeeren uit de ballingschap naar Jerusalem. Dan zal het huis Gods weder gebouwd worden, dan zal de volheid der heidenen ingaan. Bij *Tobith* is 't veel zwakker dan bij *Henoch*, maar in den grond is 't oordeel over den 2en tempel hetzelfde. Evenzoo in *Baruch* (I—III : 8). Ook daar heet het dat de tempel verbrand is *tot op den huidigen dag* (I : 2 en II : 26) en dat niettegenstaande I : 13, 14 de tempeldienst toch nog geregeld voortgaat: het eigenlijke karakter ontbreekt er aan. Feitelijk wordt dit gevoelen gedeeld door den auteur van 2 Macc. als hij verklaart (II : 4 sqq.) dat de tabernakel en de ark en het reukaltaar (waarvan althans de beide eerste bewijs zijn van de tegenwoordigheid van Jahve) door Jeremia verborgen zijn en dat de plaats, waar ze verborgen zijn onbekend zal blijven *ἕως ἂν συναγάγῃ ὁ θεὸς ἐπὶ συναγωγὴν τοῦ λαοῦ καὶ ἵλεως γένηται.*

Deze allen gaan niet zoover, dat ze uit het feit van

1) VIII : 2, 5.
2) XIV : 5.

Digitized by Google

de voortduring der diaspora ook de onwettigheid van den tempeldienst zouden afleiden, maar het is ons slechts te doen om de strooming te constateeren, waaruit eene dergelijke verwerping van den cultus haar oorsprong neemt, en waardoor slechts zoowel de verhouding der Essenen als van Henoch tot den tweeden tempel begrijpelijk wordt. Slechts door aan te wijzen, dat in het rechtzinnig Jodendom deze gedachtengang kan worden gerespecteerd, al wordt ze niet in de practijk overgenomen, wordt verklaard hoe het mogelijk was, dat de Essenen niettegenstaande hunne offeronthouding in een reuk van heiligheid en in hooge eer stonden bij de rechtzinnige kringen.

Daardoor heeft de offeronthouding der Essenen niet maar de beteekenis van een religieus curiosum: Sinds de dagen van Ezra was het Israëlietische volk in zijne leidslieden niet langer een priesterlijk volk, maar een volk van Sopherim: de wetgeleerdheid neemt de plaats in van het erfelijk priesterschap. Het zijn niet langer de priesters, welke de cultusgebruiken vaststellen; in de handen van de mannen uit het volk, de leeken, die niet van priesterlijken bloede behoeven te zijn, berust de halacha, die thans aan de priesters opgelegd word en waaraan deze zich te houden hadden. De schriftgeleerde staat boven den priester: „een wetgeleerd bastaard staat boven een hoogepriester, die slechts 'am ha'ares, ongeleerd, is." [1]) De eigenlijke priesterrechten bleven onaangetast: geen schriftgeleerde zal een huis voor melaatsch verklaren, maar geen priester mag 't toch doen tenzij een schriftgeleerde in dien zin beslist heeft. De cultische handelingen zelve blijven het uitsluitend eigendom en recht van den priester, maar al het andere wordt aan diens bevoegdheid onttrokken en komt geheel onder toezicht en in de handen der wetgeleerden. Is het wonder, dat in de literatuur dezer

1) *Horajoth* II : 1. Vgl. Schürer II³ S. 491 f.

Digitized by Google

mannen, die door hunne inzettingen de wet krachteloos maakten, van de geweldige katastrophe die volksbestaan en eeredienst beide vernietigde zoo bitter weinig te bespeuren valt? Zij zelven werden er niet door getroffen, hun leersysteem, schijnbaar zoo gehecht aan de overlevering, was daarvan vrij en onafhankelijk: Het Pharisaeisme is een der teekenen van den barensnood der tijden; alles dringt naar buiten, over de grenzen van nationaliteit en overlevering heen, en zelfs het Pharisaeisme — hoe paradox het klinkt — is een bewijs van de vrijmaking van het individu tegenover en ten koste van de overlevering.

Immers — en dit is het belangrijkste, waarom ik in dit verband er over spreek — hier kan ieder, zelfs zonder tot het volk te behooren, een graad verwerven boven het door erfrecht verkregen priesterschap, de leerstoelen der sopherim en, in wijder kring, de synagogale eerdienst nemen de plaats in, eertijds en in theorie nog steeds, bekleed door de priesterlijke thora en den offercultus. Nu is het er verre van af, dat ik in het Essenisme niets anders zoude zien dan een op de spits gedreven Pharisaeïsme, wat ik bedoel is alleen ook in deze richting aan te wijzen een historische lijn, die den offercultus overbodig maakt, maar daarnevens alle eischen, die de wet aan het dagelijksch leven stelt, wil voldoen en al de rechten van het Aäronidische priesterschap erkent.

We hebben in de besproken mededeelingen van Josephus en Philo een van de weinige punten, waaromtrent de bronnen, eenvoudig begrepen, slechts eene verklaring toelaten, tevens ter waardeering van het Essenisme een van de belangrijkste. Daarom was 't van belang er even langer bij stil te staan.

Is het bovenstaande in hoofdzaak juist, dan kan Josephus als hij spreekt van „priester" bij de Essenen, niet op Aäronidische priesters het oog hebben. „Voor en na den maaltijd spreekt een priester een gebed

Digitized by Google

uit," [1]) ook de mannen die met de bereiding der spijzen belast zijn, noemt Josephus ἱερεῖς. Dat dit geen Aäronieden behoefden te zijn, volgt wel daaruit, dat dan zonder een Aäronidisch priester geen afdeeling der orde volledig, ja zelfs bestaanbaar zou zijn geweest. Ook was het aanzien der Jerusalemsche priesterschap, o. a. blijkens sommige der *Psalmen van Salomo*, bij de vromen waarlijk niet zoo hoog, dat de Essenen ze als leidslieden der orde zouden hebben gekozen.

Dat 't een geordend priesterschap was, in de plaats getreden voor de Aäronidische priesters, is al even onwaarschijnlijk. Dat moet de eerbied voor de Mozaïsche wetgeving verboden hebben, en dan zou de uitdrukking bij Josephus, die zelf van priesterlijken bloede was, ook wel minder achteloos geluid hebben. We moeten aannemen, dat inderdaad de gewijde handelingen der orde zulk een godsdienstig karakter verkregen hadden, dat Josephus ter wille van de duidelijkheid het best de uitdrukking ἱερεῖς voor de voorgangers gebruiken kon, gelijk hij den maaltijd met den naam θύσια aanduidt.

Over enkele kwesties, die men bij het beoordeelen van de bronnen aan de orde gesteld heeft, dienen we nog te spreken. Allereerst over het „*dualisme*" der Essenen. Philo zegt *(Q. O. P. L.)* dat de Essenen „de godheid hielden voor de oorzaak van alle goeds, maar van niets kwaads," en met dit bericht moeten we dan in verband brengen de reeds besproken mededeeling van Josephus, omtrent het onbepaald geloof der Essenen aan de εἱμαρμένη. Ik wijs tegenover daaromtrent, het sterkst door Zeller [2]) uitgesproken meeningen, allereerst op de omstandigheid, dat van een *wijsgeerig* dualisme bij de Essenen nergens elders een bewijs te vinden is. De verwerping van het huwelijk komt niet dááruit voort,

1) *B. J.* II : 8, 5.
2) *Ph. d. Gr.*[3] S. 396.

Digitized by Google

dat „das Weibliche ihnen überhaupt für das schlechtere Princip" gelden zou, levietische reinheidsmotieven verklaren die onthouding ruimschoots. Ook in de leer der ziel is het de gewone O. T.ische tegenstelling tusschen zondaars en rechtvaardigen waarvan wordt uitgegaan. Bovendien sluiten wijsgeerig opgevat de denkbeelden van fatum en dualisme elkander uit, terwijl zij in het godsdienstig leven ten allen tijde vereenigd voorkomen: moge het godsdienstig gemoed de rampen ook als door God gezonden en zelfs in het bestaan van het kwaad de toelating Gods erkennen, nooit zal het ethische kwaad als daad Gods worden opgevat. Welke moeilijkheden de theodicee in dezen ook oplevere, beide tegenstellingen blijven, al of niet verzoend, beleden, zonder dat men recht heeft de wijsgeerige termen monist of dualist op den belijder toe te passen. Iets dergelijks moeten wij ook in Philo's woorden lezen: Op grond van deze plaats, waarvan de formuleering onder invloed staat van Philo's wijsgeerige denkbeelden, in verband met al het andere wat wij over de Essenen weten, mogen we niet spreken van een principieel, wijsgeerig dualisme, ook al zijn wij niet in staat Philo's woorden met zekerheid tot hun werkelijke beteekenis te herleiden.

Dualisme heeft men ook gezien in de gewoonte der Essenen om te vermijden te midden van anderen of rechts van zich te spuwen. [1]) Dérenbourg [2]) haalt als rabbijnsche parallel aan, dat het een daad is, waarvan men rekenschap zal hebben te geven: te spuwen in 't aangezicht van den naaste en alzoo hem te smaden. Dit verklaart echter slechts de helft van de Esseensche gewoonte. Het vermijden van rechts te spuwen kan ik slechts in verband brengen met hun eerbied voor de zon: zich keerend naar het noorden, wachten zij er zich voor rechts d. i. in oostelijke richting, naar den opgang der zon te spuwen. Dualisme daarachter te

1) *B. J.* II : 8, 9.
2) *l. c.* p. 172 *Note.*

Digitized by Google

zoeken komt mij vreemd voor. In elk geval zal men weldoen op dergelijke, in oorsprong en beteekenis, zoo duistere gebruiken niet veel te bouwen.

Nog minder grond geven ons de bronnen tot het toeschrijven van *Messiaansche verwachtingen* aan de Essenen. Toch heeft men meermalen de Essenen gemaakt tot de vurigste predikers van het komend Godsrijk [1]) Aanleiding tot deze onderstelling nam men uit de profetie der Essenen en uit hunne deelneming aan den Romeinschen oorlog, waarin Messiaansche dweperijen zulk een voorname rol gespeeld hebben. Wat de „profetie" der Essenen betreft; er worden door Josephus [2]) enkele anecdoten van voorspellers medegedeeld, die de belangstellende lezer ter plaatse naleze. Voorts blijkt uit het verhaal van Judas den Essener, dat de Essenen om hunne voorzeggingskunst bij 't volk bekend waren, en deelt Josephus ons ten overvloede nog mede: [3]) Er zijn er onder hen, die beweren, de toekomst te kennen en daartoe van jongsaf voortdurend zich hebben bezig gehouden met de studie der heilige boeken en onderscheiden reinigingen en de uitspraken van profeten; zelden gebeurt 't dat ze in hunne voorzeggingen falen."

De „profetie" der Essenen voorzoover ze die uit de daad Josephus medegedeelde voorbeelden leeren kennen, is weinig meer dan gewone waarzegkunst. Van eenig eschatologisch karakter hunner voorspellingen bemerken we niets. Slechts de voorbereidingen, welke tot hunne kunst van noode zijn, zouden iets meer er achter doen zoeken. Tot eenig welgestaafd oordeel ontbreken ons echter ten eenen male de voldoende gegevens. En al moesten wij aannemen, dat de Esseensche „voor-

1) bv. Hausrath. *N. T. Zeitschr.* S. 142. Grätz *a. a. O.* S. 106. Klöpper *Der Brief an die Kolosser.* S. 83 ff.

2) *B. J.* I : 3, 5 en *Antt.* XIII : 11, 3. over zekeren Judas den Essener, ten tijde van Antigonus (105—104); *Antt.* XV : 19, 5. over zekeren Menahem ten tijde van Herodes; *B. J.* II : 7, 3 en *Antt.* XVII : 13, 3. over Simon den Essener, tijdens Archelaus.

3) *B. J.* II : 8, 12.

Digitized by Google

spellingen" een apocalyptisch-eschatologisch karakter droegen, zelfs dan nog zou de Henoch-apocalypse ons moeten terughouden van de voorbarige conclusie, dat dan ook Messiaansche verwachtingen door de Essenen zijn gekoesterd: het is immers bekend hoe deze verwachtingen bij Henoch op den achtergrond treden; het beste bewijs, dat apocalyptisch en messiasverwachting niet noodzakelijk verband houden.

Naar aanleiding van de deelneming door de Essenen in den Romeinschen oorlog moeten we eenigszins uitvoeriger de verhouding der Essenen tot de burgerlijke overheid bespreken. Vrij breedsprakig, ofschoon weinig duidelijk is daaromtrent *Q. O. P. L.* § 13. [1]) Philo verklaart daar als bewijs hoe ver de Essenen het in lofwaardige daden hebben gebracht, dat achtereenvolgens vele machthebbers over het land zijn opgestaan, verschillend van karakter en willekeur. Van hen hebben sommigen zich beijverd om in ontembaarheid de woestheid van wilde dieren te overtreffen, en geen enkele wreedheid nalatend, lieten ze hunne onderdanen bij hoopen slachten of levend in stukken hakken, zooals slagers dat doen, totdat de gerechtigheid, die 't lot der menschen bestuurt, hen hetzelfde lot deed ondergaan. Anderen echter, hun dollen waanzin op andere wijze openbarend, koesterden onzeggelijke bitterheid, spraken zoetelijk, maar in hun gehuichelde zoete stem toonden zij toch hun razende gezindheid: kwispelstaartend als dolle honden werden zij oorzaak van onherstelbaar kwaad en lieten in tal van steden (*κατὰ πόλεις*), de onvergetelijke rampen, die ze over hunne slachtoffers hebben gebracht, na als herinneringen aan hunne goddeloosheid en menschenhaat. Maar (wie ook van hen mogen geleden hebben, niet de Essenen), want geen der meest wreede, noch der zeer arglistige of huichelachtige hebben genoemde vereeniging (*ὅμιλος*) der Es-

1) Vgl. hierover *mijne dissertatie*, bl. 88 v.

Digitized by Google

senen of vromen van iets kunnen betichten. Maar allen bleken te zwak tegenover de deugd dier mannen en hebben zich tegenover hen gedragen als tegenover menschen, die van nature autonoom en vrij waren, roemden hun gemeenschappelijke maaltijden en hun gemeenschapsleven met woorden niet te beschrijven (*παντὸς λόγου κρείττονα κοινωνίαν*) hetwelk het bewijs is van een volmaakt en zeer gelukkig leven.

Als er in deze bij uitstek rhetorische en vage paragraaf iets duidelijk is, dan toch wel dit: dat, wat ook andere burgers van deze vorsten mogen geleden hebben, de Essenen geen kwaad van hen hebben ondervonden, want, tenzij men allen logischen samenhang in dat stuk wil ontkennen, kunnen onder *πάντες δὲ ἀσθενέστεροι κ.τ.ἑ.* niet anders bedoeld zijn dan de vorsten, waarvan sprake is. Daarmede valt tevens weg de onderstelde mogelijkheid, dat we hier aan een toetreden tot de orde van veel algemeener omvang zouden te denken hebben, terwijl trouwens bij goede exegese van „toetreden" gansch geen sprake is. Dan echter zullen we ook naar den waren historischen achtergrond te zoeken hebben: niet veel meer dan raden eigenlijk, want in deze groote woorden ontbreekt alle bepaaldheid. In verband met het algemeene karakter van *Q. O. P. L.* [1]) is het waarschijnlijk, dat de schrijver niet 't oog heeft op twee categorieën van vorsten, veeleer zijn de algemeenheden rhetorische overdrijving. 't Zou trouwens hoogst gedwongen zijn alle Joodsche vorsten van 150 voor Chr. tot Chr. geboorte in deze beide klassen te willen rangschikken. We vragen dus of twee vorsten in hun gedrag ten opzichte van hun volk overeenkomen met de gegeven beschrijving, zooveel doenlijk tot historisch-denkbare proporties teruggebracht. De eenigen, die dan in aanmerking komen, zijn Alexander Jannai en Herodes de Groote. Van den eerste deelt Josephus

1) Zie *mijne dissertatie* bl. 88 v.

Digitized by Google

mede, dat hij gedurende de zes jaren van zijne regeering niet minder dan 50,000 Joden zou hebben gedood in de verschillende gevechten, die hij tegen zijn eigen onderdanen te leveren had [1]) en dat hij, bij gelegenheid van het Loofhuttenfeest, woedend op het volk, dat uiting gaf aan den haat tegen hem door met citroenen te werpen, terwijl hij zijne priesterlijke functiën vervulde, wraak nam door ongeveer zesduizend personen te laten ter dood brengen. Ten overvloede verhaalt Josephus hoe Alexander, na de opstandelingen tegen zijne regeering bij Bemeselis (Bethome) overwonnen te hebben, de voornaamste gevangen nam en naar Jerusalem voerde: *προὔκοψε δ'αὐτῷ δι' ὑπερβολὴν ὀργῆς εἰσ ἀσέβειαν τὸ τῆς ὠμότητος. Τῶν γὰρ ληφθέντων εἰς ὀκτακοσίους ἀνασταυρώσας ἐν μέσῃ τῇ πόλει, γυναῖκάς τε καὶ τέκνα αὐτῶν ἀπεσφάξε ταῖς ὄψεσι καὶ ταῦτα πίνων καὶ συγκατακείμενος ταῖς παλλακίσιν ἐφεώρα.* [2]) Me dunkt, dat deze beschrijving de onderstelling rechtvaardigt, dat *Q. O. P. L.* bij zijne beschrijving van de eerste „klasse" van vorsten het oog heeft op Alexander Jannai. In Alexander's ellendigen dood, welke voor 8000 uitgewekenen het sein was tot terugkeer, kan Philo zeer goed de straf des hemels gezien hebben.

Niet zoo duidelijk past de beschrijving voor de tweede „soort" vorsten. Als wij echter denken aan Herodes' dubbelzinnige houding ten opzichte van de Helleensche cultuur, en ons herinneren, dat hij zoo goed heidensche tempels gebouwd heeft, als den beroemden Jeruzalemschen tempel, [3]) dat hij den Phariseërs den eed van trouw kwijtschold, maar bij een andere gelegenheid velen liet ter dood brengen, [4]) dat de talrijke woorden en terechtstellingen, welke het laatst van Herodes'

---

1) *B. J.* I : 4, 4. *Antt.* XIII : 14, 5.
2) *B. J.* II : 4, 6 cf *Antt.* XIII : 14, 2.
3) Schürer. *Gesch. d. J. V.* I³ S. 333 ff
4) Vgl. *Antt.* XV : 10, 4 met *Antt.* XVII : 2, 4.

Digitized by Google

leven kenmerkten nog zoo versch in 't geheugen lagen [1]) en de haat van het geheele Joodsche volk hem in zijn dood vergezelden, dan lijkt het niet onwaarschijnlijk dat bij de beschrijving in *Q. O. P. L.* de persoonlijkheid van Herodes Philo voor den geest bestaan heeft.

Hoe vaag overigens ook de mededeeling in *Q. O. P. L.* zij, wij vinden er in ieder geval de bevestiging van hetgeen ons reeds uit Josephus bekend was, en inzonderheid ten opzichte van Herodes' regeering uitdrukkelijk vermeld wordt, [2]) dat er van eenig conflict van de Essenen met de burgerlijke overheid geen sprake is geweest tot op den Romeinschen oorlog, dat ze veeleer om welke reden dan ook door de „machthebbers" ontzien zijn. Van den grooten lof volgens Philo door de vorsten aan de Essenen toegezwaaid zullen we ons niet te overdreven voorstellingen dienen te maken: Alexander Jannai was niet bij uitstek geschikt voor dergelijke godsdienstige en zedelijke waardeering!

Uit het vorenstaande mogen we dus wel de gevolgtrekking maken, dat de Essenen zich gehouden hebben buiten politiek gedrang, anders waren ze zeker niet ontkomen aan het lot, dat geen partij die in den strijd zich begeeft ontkomt. In den Romeinschen oorlog echter wordt dit anders. „In den Rom. oorlog" zegt Josephus, „kwam eerst recht hun wilskracht aan het licht, de zwaarste worstelingen konden hen niet bewegen den wetgever te vloeken of iets, wat hun verboden was te eten; de smarten en martelingen verdroegen ze met een glimach, *εὔθυμοι τὰς ψυχὰς ἠφίεσαν ὡς πάλιν κομιούμενοι* [3]) We hebben hier de zekerheid, dat door de Essenen in den wanhopigen vrijheidsoorlog in ieder geval een passieve rol is gespeeld. Bij de martelingen en kwellingen,

---

1) Wat bij de echtheid van *Q. O. P. L.* het geval moet zijn. Als Philo ± 25—20 v. Chr. geboren is moet *Q. O. P. L.* omstreeks of spoedig na Herodes dood (4 v. Chr.) geschreven zijn.

2) *Ant.* XV : 10, 5 fin: *πάντας τοὺς Ἐσσηνοὺς τιμῶν διετέλει.*

3) *B. J.* II : 8, 10 fin.

Digitized by Google

waaraan ze blootstonden, hebben we zeker te denken aan de ruwheid der soldaten, niet aan een stelselmatige godsdienstvervolging, waarvan ons overigens niets bekend is en welke in strijd zou zijn geweest met de algemeene beginselen der Romeinsche provinciale staatkunde.

Daarnaast echter hebben wij de zekerheid, dat door de Essenen een werkzaam aandeel genomen is in den strijd, althans we hooren van een Johannes den Essaeër, die in 't begin van den Joodschen opstand als toparch werd aangesteld in Thamna [1]) en later na de nederlaag van Cestius met twee anderen werd gesteld over eene afdeeling die tegen Askalon oprukte. Wel is waar, hebben we hier slechts met een enkel man te doen, en er blijkt uit niets dat de orde in haar geheel zich bij den opstand heeft aangesloten. Het feit echter, dat het zoo zonder eenigen commentaar wordt medegedeeld en het dus blijkbaar geen bijzondere verwondering wekte: dat een *Essener* aan den opstand deel nam, geeft ons genoeg te denken: een Essener, die zonder het lidmaatschap der orde te verzaken, bij de nationalistische partij en den gewapenden opstand tegen het wettige gezag zich aansluit. We moeten hier een van beiden aannemen: òf dat ook hier de natuur sterker bleek dan de leer òf, wat waarschijnlijker is, omdat het zijn antecedenten vindt in den Maccabeeschen opstand, dat men gemeend heeft, dat door het Romeinsche bestuur de godsdienst van Israël zelf in gevaar werd gebracht, een overtuiging die door de handelwijze den Romeinsche procuratoren zeer goed gewekt kan zijn.

Dit alles bewijst echter nog niets voor de onderstelling, dat Messiaansche verwachtingen bij de Essenen gekoesterd werden. Maar gesteld al, dit ware het geval, dan zouden ze grootelijks van karakter moeten veranderd zijn. Ten allen tijde betreffen de Messiaan-

1) *B. J.* II : 20, 4.

Digitized by Google

sche verwachtingen de toekomst van het geheele volk en ze hebben dit karakter in den laatsten wanhopigen strijd behouden. Wel zijn ook daarop individualistische en universalistische gedachten niet geheel zonder invloed gebleven, maar het toekomstideaal is toch altijd Israël, heerschend over de volken. [1]) Hoe geheel anders moest dat zijn bij eene secte, die feitelijk buiten en boven het volksleven zich gesteld had, voor wie niet langer het volk, maar de gemeente ja, het conventikel, drager was der idealen. Er wordt gewanhoopt aan de heiligheid van het gansche volk, en nu toont zich in de Essenerorde eene gemeenschap, die zich heilig acht, wier streven dus op het tegenwoordige gericht en waarin dus voor toekomstdroomen weinig plaats is. [2])

Rest ons thans, na zooveel mogelijk in strenge gebondenheid aan de bronnen de bijzonderheden besproken te hebben, het geheel te overzien. Immers het valt niet te ontkennen dat veel ons duister bleef, en dat het ons tot nu toe niet gelukte een scherp, voorstelbaar beeld van de secte te vormen. Dat dit het geval is, moge, gaarne zij het erkend, voor een deel liggen aan den schrijver dezer bladzijden, voor een ander, zeker niet geringen deel ligt het aan den aard onzer bronnen zelve; die met zeer bepaalde bedoelingen en onder zeer beperkte gezichtskring geschreven zijn, waarbij het volstrekt niet de bedoeling was de Essennerorde te doen begrijpen, hoogstens ze te doen kennen, veeleer ze te verheerlijken. We willen trachten door de voornaamste karaktertrekken op den voorgrond te doen treden,

---

1) Vgl. het hoofdstuk „*Die Messianische Hoffnung*" bij Bousset *a. a. O.* S. 199 ff.

2) Ed. de Bunsen gaat in zijn wonderlijk boek: *The Angel-Messiah of Buddhists, Essenes and Christians.* 1880, nog verder dan 't aannemen van Mess. verwachtingen en tracht te betoogen dat de Ess. in een „Angel-Messiah" geloofden. Dit punt der leer behoorde dan met de geheele leer der Engelen tot de geheimleer, zoodat „they were bound not to reveal anothing with regard to their Messianic expectatims of which in fact *notting has been trasmitted to us.... This leads us* to assume, that the Essenes, according to their secret tradition.... expected as Messiah an incarnate Angel". Lucus a non lucendo!

Digitized by Google

naar vermogen in deze leemte te voorzien: voorop zij echter gesteld, dat de fantasie slechts hulpmiddel, geen geen hulpbron mag zijn en dat 't beter is onvermogen te belijden, dan fantasie te stellen in de plaats der historie.

Er blijven in ieder geval, zoolang onze bronnen niet vermeerderd worden, tal van onzekerheden over, vooral tal van punten, waartusschen de samenhang ons ontgaat. Het streng-wettisch karakter, dat ongetwijfeld een hoofdkenmerk is, laat zich moeilijk vereenigd denken met eene zonvereering, tot hoe onschuldige verhoudingen ook gereduceerd. Even moeilijk is de vraag hoe de strenge afzondering te rijmen is met het optreden der Essenen in het dagelijksch leven: aan het hof, in den tempel, in den oorlog. Dat deze dingen voor het bewustzijn der Essenen onvereenigd naast elkander stonden, laat zich met gepaste bescheidenheid niet beweren: we kennen veel te weinig de innerlijke motieven, en wat zoo mogelijk nog ernstiger moeilijkheid is: we weten vrijwel niets van de geschiedenis der orde gedurende de ± 250 jaren van haar bestaan.

En hier kan ons ook niet helpen onze kennis van den algemeenen toestand van het Jodendom. Want zelfs al kenden wij beter dan inderdaad 't geval is de godsdienstige stroomingen in het Joodsche volksleven gedurende het bedoelde tijdvak, zou ons dat weinig baten. In een secte, die zich zoo streng afzonderde moet de ontwikkeling voor een groot deel haar eigen gang zijn gegaan en hebben zich zonder twijfel combinaties van gedachten en gebruiken gevormd, waarvan ons, die met de geschiedenis ervan onbekend zijn, de samenhang ontgaat. Bovendien — de moeilijkheden stapelen zich op — kennen wij alleen de naar buiten gekeerde zijde van het Essenisme. Berichten aangaande de meer esoterische zijde van de orde bezitten wij niet en al valt het te betwijfelen of die geheimsleer wel zoo veel belangrijks zal hebben bevat, voor de karakteristiek

Digitized by Google

der orde is het gemis daarvan een zeer groot bezwaar. Nog eenige moeilijkheid komt hierbij. Stel, wij kunnen met bevredigende waarschijnlijkheid sommige karaktertrekken van het Essenisme vaststellen, dan nog ontbreekt ons zoo goed als elke aanwijziging omtrent de verhouding dier eigenaardigheden. Met zekerheid kunnen wij, om een voorbeeld te noemen, het reinheidsstreven van het Essenisme karakteristiek noemen; daarnaast mogen wij aannemen dat zekere speculaties over de onzienlijke machten, over engelen en magische geneeskracht van sommige stoffen in de orde inheemsch waren. Maar het blijft ons totaal duister, welk verband en welke verhouding er tusschen beide bestaat. In het boek Tobith hebben wij het bewijs, dat ook elders beide factoren, wetsvervulling en geloof aan magische krachten en engelen, vereenigd voorkomen; aan het feit zelf is dus geen twijfel mogelijk, maar in welke mate vreemde invloeden zich deden gelden, in hoeverre deze in het denken en gevoelen der Essenen tot eene eenheid zijn opgenomen, welke karaktertrekken overheerschend, welke ondergeschikt zijn, dat alles is bij ons bij het ontbreken van gegevens niet mogelijk nauwkeurig en met zekerheid vast te stellen. In dezen bewegen wij ons vrijwel op 't gebied der hypothesen, het welk voor een volgend hoofdstuk wordt bewaard.

Toch — enkele punten zijn op zich zelf duidelijk genoeg om besproken te worden. Allereerst het feit van het bestaan der Essenen zelf: een *secte*, een *orde*, of hoe men 't noemen wil, die zich uit het algemeen volksleven afzondert, en zich daarbuiten en daarboven plaatst. Tideman zegt [1]) dat „dit sectarisch beginsel zuiver joodsch" zou zijn. Niets is echter minder waar. Integendeel het Jodendom is nationaal in geheel zijn wezen. Het volk is subject van godsdienst en toekomstverwachting, secten in den eigenlijken zin des woords

1) op bl. 23 zijner dissertatie „*Het Essenisme*".

Digitized by Google

heeft het Jodendom niet gekend: de Sadducaeën en Pharisaeën zijn het volstrekt niet. Iets anders is het te zeggen, dat het sectarisch beginsel, dat we bij de Essenen aantreffen, in het Jodendom zijn wortels heeft. We hebben inderdaad bij verschijnselen als het Essenisme en het kluizenaarsbestaan van mannen als Banus [1]) en in tal van andere verschijnselen de uitingen van een nieuw beginsel in het Jodendom, dat voor 't eerst duidelijk reeds bij *Ezechiël* voorkomt: het individualisme, dat zich voorts ook uitspreekt in boeken als *Prediker* en *Job*, waar de vrome Israëliet over het lot der individuen en over het verband tusschen de levensomstandigheden en de individueele vroomheid peinst, in de *Spreukenliteratuur* waar de vermaningen het individu gelden, in het opstandingsgeloof, in het verschillend lot, dat boozen en goeden treffen zal, gelijk dat ook bij de Essenen valt te constateeren, in het onderscheid dat de Pharisaeër, de Chaber, maakt tusschen zich en den 'am ha'ares en in tal van andere verschijnselen, hun kernachtigste uitdrukking vindend in het woord van den laatsten profeet des Ouden Verbonds (Matt. 3 : 9) *Μὴ δόξητε λέγειν ἐαυτοῖς· πατέρα ἔχομεν Ἀβραάμ, λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι δύναται ὁ θεὸς ἐκ λίθων τούτων ἐγεῖραι τέκνα τῷ Ἀβραάμ.* Het is niet hier de plaats om de vraag te beantwoorden in hoever uitheemsche invloeden hier werkzaam waren, in hoeverre de aanknoopingspunten, of zelfs de kiemen dezer gedachten in het leven van Israël zelf te vinden zijn: slechts dit wilden wij aantoonen: dat de banden van het volksbestaan, als grondslag en voorwaarde voor den — immers nationalen — godsdienst, werden losgemaakt door een geestesstrooming, die op het individu gericht was. De gevolgen was men zich veelal niet bewust: de consequenties werden niet dan door de geschiedenis zelf getrokken en de waarschuwing van Hillel: „Zonder u niet af van de

1) Josephus *Vita* § 2.

Digitized by Google

gemeente," [1]) toont, dat het gemeenschapsgevoel niet was uitgebluscht, en is tot op den huidigen dag Israël niet een *volk* gedragen en bijeengehouden door zijne godsdienst?

Bij de Essenen wordt deze afzondering van het volk op de spits gedreven. Philo zegt het zoo duidelijk mogelijk: *ἔστι δὲ αὐτοῖς ἡ προαίρεσις οὐ γένει· γένος γὰρ ἐφ' ἑκουσίους οὐ γράφεται, διὰ δὲ ζῆλον ἀρετῆς καὶ φιλανθρωπίας ἵμερον.* [2]) Het blijkt bovendien ontwijfelbaar uit de overdreven reinheidsmaatregelen, het geheimhouden van de leer en de onthouding van het huwelijk, den grondslag van het volksbestaan. Hiermede hangt voorts samen, dat door de Essenen eigenlijke propaganda niet werd gedreven: wel onderwijzen ze jongelieden, maar alleen om ze voor de orde te winnen en zoo de orde in stand te houden, welke anders ten gevolge van de huwelijksonthouding zou uitsterven. [3]) Van eigenlijke populariteit en van invloed op het volk bemerken wij zeer weinig: mogelijk waren ze als voorspellers gezien en als „geneeskundigen" gezocht: geen enkel spoor wijst ons op *prediking* van de Essenen: het volk te bereiken met en te doordringen van hunne beginselen was niet hun doel: de heiligheid van het volk in zijn geheel was onbereikbaar, in den engeren kring streefde men naar wat in grooten omvang onmogelijk werd geacht: de uitnoodiging om ordelid te worden treedt in de plaats van de boeteprediking, [4]) die de bekeering van het volk ten doel heeft. Zoo kunnen wij hier in de geschiedenis van Israël opmerken het zeer eigenaardige feit hoe een zelfde grondgedachte in de toepassing tot volkomen tegengestelde gevolgen leidt: het

---

1) *Bibl.* 2 : 4.

2) *Apologie* (II : 632).

3) *B. J.* II : 8. 2. *καὶ γάμου μὲν ὑπεροψία παρ' αὐτοῖς, τοὺς δὲ ἀλλοτρίους ἐκλαμβάνοντες — τοῖς ἤθεσιν ἑαυτῶν ἐντυποῦσιν.* Vgl. *Vita* § 2, *B. J.* I : 3, 5 en *Antt.* XIII : 11, 2.

4) Plinius' woorden: „Tam fecunda illis aliorum vitae paenitentia est", zijn niet meer dan een puntig gezegde uit den zilveren tijd der Romeinsche literatuur.

Digitized by Google

individualisme, dat bij de Essenen zoo strenge afzondering ten gevolge had, leidt bij het overige Jodendom tot een universalisme, dat ook den heiden toegang geeft tot Israël, mits hij zich aan den wet onderwerpt.

We maakten reeds melding van een tweede hoofdkenmerk van de Essenenorde: het *streven naar reinheid*. Daarop is geheele levenswijs aangelegd: den gradatie in de orde zelf, de voorzorgen om buiten aanraking te blijven met personen van lagere reinheidsorde, de wasschingen, de levietische reinheid der spijzen binnen de orde zelf gewonnen en ter bereiding aan speciale beambten toevertrouwd, de voorzorgen bij de gehuwde Essenen ter voorkoming van onwaardige verontreiniging door huwelijksgemeenschap, de veroordeeling van den handel, — alles aanwijzingen van hetzelfde streven, die althans te dezen opzichte rechtvaardigen de bewering, dat de Essenen de consequentie der Phariseesche eischen, of liever: de practijk der Phariseesche theorie aanvaardden. Wat voor den meest stipten Pharisaeër onmogelijk was, omdat hij te midden van het volk leefde, wil de Essener bereiken door een terugtrekken in eigen kring.

Het verband tusschen beide besproken kenmerken is dus duidelijk, moeilijker is dit aan te wijzen met opzicht tot het derde punt: het *quietistisch karakter*, dat wij met voldoende zekerheid meenden te mogen opmaken uit de verhouding der Essenen tot de burgerlijke overheid en uit hunne leer omtrent de εἱμαρμένη. Wanneer wij in den kring der gedachten, waarin de Essenen geplaatst waren, ons de berichten van Josephus en Philo trachten te verduidelijken, dan moet ongeveer het volgende door de Essenen geleerd zijn: „De Heer is de eenige, die regeert, in zijne hand zijn al onze daden; Hij zal ter zijner tijd de vervallene hut Israëls weder oprichten, en zal met zijn ark wederkeeren tot zijn volk en in Jeruzalem den zetel zijner heerschappij vestigen. Hij is het, en Hij alleen, die de onrechtvaar-

Digitized by Google

digen van de aarde verdelgen zal en zijn heilige gemeente zich zal verzamelen uit dooden en levenden en in haar zal heerschen." Wanneer wij op de bij uitstek religieuse waarheid: de almacht en vrijmacht Gods aan Israel in 't bijzonder toevertrouwd, eenzijdig den nadruk leggen, komen wij uit bij het quietisme der Essenen ten gevolge waarvan zij de pogingen tot herstel van den eeredienst na de ballingschap, niet konden goedkeuren, omdat Jahve nog niet was wedergekeerd in zijn heiligdom en dus alle offer krachteloos, ja, zondig was. Dezelfde gedachtengang leidt tot de onderwerping aan de burgerlijke overheid, ook al was ze niet naar de wet en naar de belofte: immers Israëls verstrooïing was nog niet geeindigd, en nog heerschten de heidenen over het volk van Jahve, tot Hij komen zoude tot Israels herstel. — Eenig onmiddelijk en duidelijk verband tusschen dit quietisme der Essenen en het vroeger aangevoerde vermogen wij niet te ontdekken, behalve dat beide de vreeze Gods vertegenwoordigen.

Overigens kunnen wij ten opzichte ook van de praktijk des levens wijzen op het werkelijk *hooge zedelijk peil* waarop de Essenen stonden: hunne weigering van den eed, met de motiveering daarvan bij Josephus, — hunne bereidwilligheid om hulp of steun te verleenen, zij moge zich dan tot meer of minder grooten kring hebben uitgestrekt, — hun vreedzaam, gelijkmatig en zachtmoedig karakter, [1]) — hunne gelofte niemand kwaad te berokkenen, [2]) — trouw, waarheidsliefde, eerlijkheid — de kracht hunner overtuiging, die hen heftige martelingen met geduld doet verdragen, [3]) de talrijke deugden, die Philo zoowel in *Q. O. P. L.* als in de *Apologie* aan hen toekent, vooral hun eenvoud van levenswijze, zijn even zoovele bewijzen dat het

1) *B. J.* II : 8, 6.
2) ibid II : 8, 7.
3) ibid § 10.

Digitized by Google

wettische het zedelijke nog niet had verdrongen en integendeel het laatste zorgvuldig werd aangekweekt.

Verdere karaktertrekken op grond van de bronnen aan de Essenen toe te kennen, acht ik hoogst onzeker en weinig gerechtvaardigd. Ze „mystici" te noemen op grond van hun allegorie, van hun engelenvereering of van hun omgaan met magische machten, mist redelijken grond. Ze „gnostisch" van karakter te noemen, omdat bij hen eene verbinding van mystische speculatie en strenge ascese zou te vinden zijn, [1]) is al even gewaagd. Van eigenlijke ascese is bij de Essenen geen sprake, en van hun mystische speculatie is niets in de bronnen te vinden. Het eenige wat tot een dergelijke onderstelling zou kunnen leiden nl. dat onder de voorbereiding tot het verkrijgen van de gave der „profetie", ook *διάφοροι ἀγνεῖαι* worden genoemd, is reeds op zichzelf hoogst onzeker van beteekenis, en voorzoover we den aard der Esseensche profetie kunnen bepalen, was ze waarschijnlijk niet anders dan gewone waarzegkunst.

Zelfs zou ik aarzelen aan den communistischen trek meer dan bijkomstige beteekenis te hechten: het is niet volkomen duidelijk hoever de gemeenschap van goederen ging, maar hoogstwaarschijnlijk is ze niet een principieele karaktertrek der secte, doch eerst een gevolg van den nauwen gemeenschapsband door het streven naar reinheid geboden.

Wat het oordeel der tijdgenooten over de secte belangt, kan men zeggen, dat zoowel in Palestina als daarbuiten de Essenen geëerd waren bij Jood en heiden. Immers Josephus, die zichzelf bij de Pharisaeën indeelt, prijst ze uitbundig, en hoewel Philo geen Palestijnsch rabbijn was, is zijne orthodoxie onverdacht, en ook in zijn oog is de orde bewonderenswaardig. Principieele tegenstanders hebben de Pharisaeën in de Essenen zeker

1) Gelijk Lightfoot (*St. Paul Epistle to the Colossians and to Philemon*, 3d ed. 1869' p. 88) wil.

Digitized by Google

niet gezien, hoewel ze toch tegen sommige gebruiken bezwaar moeten hebben gehad. Iets naders valt hieromtrent op grond onzer bronnen niet te zeggen. Mogelijk geeft ook te dien opzichte het onderzoek van den Talmud en de vergelijking met parallele verschijnselen eenig meerder licht.

Het vorenstaande is, naar ik meen, wat wij met eenigen grond uit de bronnen zelf leeren omtrent het Essenisme. Als vanzelf echter dringen zich vragen op naar het verband met andere gelijktijdige en gelijksoortige verschijnselen binnen en buiten het Jodendom, naar vreemde invloeden, die zich bij het ontstaan en de vorming der secte hebben doen gelden, naar de beteekenis van het Essenisme voor Jodendom en Christendom, en meerdere dergelijke, die zich, naar ik meen, alle onder den op zichzelf misschien anders niet zoo duidelijken, maar na de gegeven toelichting wel verstaanbaren titel laten vereenigen: de plaats der Essenen in de geschiedenis. Het ligt voor de hand dat we daarbij het veld der hypothesen betreden, zoodat in het volgend hoofdstuk, meer nog dan in het behandelde, voorzichtigheid dient te worden betracht.

(*Wordt vervolgd.*)

D. Plooij.

Digitized by Google

Keizer Domitianus.

II (*Slot*).

De verhouding van Domitianus tot de Christenen is eigenlijk de zaak, die den theoloog het meest belang inboezemt. Maar wil men daarover handelen, dan is het gewenscht, eenige bijzonderheden van zijn optreden tegenover andersdenkenden ter sprake te brengen. Reeds werd boven opgemerkt, dat de keizer zijn best deed, den staatsgodsdienst op alle manieren te bevorderen. Vreemde godsdiensten, voor zooverre die buiten den Grieksch-Romeinschen kring lagen, werden hoogstens geduld, [1]) een enkele, als die van Isis, om bijzondere redenen begunstigd.

Dat de keizer de Mathematici in 88/89 en 93 uit Rome verdreef volgens de Chronologie van Eusebius, kan daarmede samenhangen. Onder dezen naam toch worden samengevat niet zoozeer wiskundigen als wel Chaldeeërs, Magers, Sterrenwichelaars en dergelijken, de vertegenwoordigers van de zwarte kunst der Oostersche godsdiensten, die Rome tegelijk met de provincies binnenstroomden. Bovendien kan een reden van hun verdrijving geweest zijn, dat hun diensten bij den adel op hoogen prijs werden gesteld. Het is wel mogelijk, dat zij geraadpleegd werden, wanneer men tegen den

1) Prof. Conrat, Die Christenverfolgungen im römischen Reiche vom Standpunkte des Juristen Leipz., 1897, S. 42 ff. handelt over de in het Rom. rijk heerschende toestanden op godsdienstig gebied.

Digitized by Google

keizer iets in het schild voerde. Een man van de wreedheid van Domitianus is doorgaans ook zeer bijgeloovig. Wij zagen reeds, welke angsten hem in zijn laatste tijden folterden. Hij kon, afgezien nog van het andere, de toekomstlezers niet gunstig gezind zijn, als men in aanmerking neemt, dat hem volgens Suetonius [1]) door Chaldeesche wichelaars reeds als knaap voorspeld was, dat hij niet zijn natuurlijken dood zou sterven. Toch raadpleegde hij, zooals ons boven bleek, nog in het laatst een Askletarion. Wij denken onwillekeurig aan iemand als Saul, die de duivelskunstenaars verbande en de waarzeggende vrouw te Endor bezocht.

Het getal Joden te Rome was zeer groot. Dat laat zich verklaren bij het volk, dat overal zwervend, zich bij voorkeur in de hoofd- en handelssteden nestelde. De verwoesting van Jeruzalem in 70 had hen nog meer dan voorheen tot wereldburgers gemaakt, maar dan zonder burgerrecht. [2]) Toch waren zij ook al vóór dien tijd in grooten getale in de wereldhoofdstad aanwezig. [3]) Vóór den val van de tempelstad hadden de Joden eenige faciliteiten van de heidensche overheid ontvangen. Zoo waren zij wegens hun rusten op den Sabbath zoowel van den krijgsdienst als van het verschijnen voor de rechtbank op dien dag vrijgesteld en werden ze niet gedwongen tot de heidensche offers. [4]) Dit gold dan voor de Joden die als bijwoners, als leden van de joodsche natie, in het rijk woonden. Zij die het Romeinsch burgerrecht ontvingen, stonden daarentegen onder de verplichtingen, die den Romeinschen staatsburger waren opgelegd. Men kon niet tweeërlei vaderland te gelijk hebben. Of men was Jood, òf men was Romeinsch

---

1) Dom. 14.

2) Over de toestand der Joden onder de Flaviërs wordt zeer uitvoerig gehandeld door Hausrath, N. T. Zeitgeschichte, III, Heidelb. 1874, S. 240—290.

3) Prof. Baljon, Gesch. b. d. N. V. bl. 88 v.

4) Neumann, Der röm. Staat und die allgemeine Kirche, I, Leips. 1890, S. 5.

Digitized by Google

burger. [1]) Waar ter wereld zij zich bevonden, de Joden konden hun bijdrage voor den Joodschen tempel naar Jeruzalem zenden, en niemand verhinderde het. Na de inneming van Jeruzalem hield de gens Judaeorum op te bestaan als natie. Vespasianus maakte aanspraak op de tempelbelasting van twee drachmen, welke nu gevorderd werd voor den tempel van Juppiter Capitolinus. [2]) Dit hoofdgeld, de fiscus Iudaïcus, was de prijs, waarvoor deze Flaviër in plaats van de privilegiën van de voormalige Joodsche natie, nu de voorrechten van de Joodsche confessie als van eene religio licita liet blijven bestaan. [3]) Die door de betaling van den fiscus voor zijn Jodendom uitkwam (profiteri), genoot de bovengenoemde vrijstellingen. Maar deze belasting, opgebracht voor een heidenschen tempel, moest wel velen pijnlijk voorkomen en ook menigeen zal het zwaar gevallen zijn, een dubbel dagloon voor dat doel te offeren. Domitianus hield zich aan de bepaling van zijn vader. Alleen laat zich denken, gegeven zijne gestrengheid en het latere geldgebrek, dat er duchtig de hand aan werd gehouden en dat zij, die zich er aan onttrokken, niet met rust werden gelaten. [4]) Het blijkt, dat hij de besnijdenis tot een criterium stelde, of men de belasting schuldig was. Door het onderzoek daarnaar had hij een middel om wetsontduiking te verhinderen. Volgens Suetonius [5]) werd de Joodsche fiscus onder hem geïnd met groote strengheid. Daarbij werden aangebracht degenen, die zonder er voor uit te komen (improfessi) een Joodsch leven zouden leiden of door hun afkomst te verbergen de aan hun natie op-

---

1) Zie Th. Mommsen, Der Religionsfrevel nach römischem Recht (Sybel's hist. Z.schrift 1890), S. 421 ff.

2) Dio Cass. LXVI, 7. Er bestond daarvoor een afzonderlijke keizerlijke fiscus, de fiscus Iudaïcus. Zie Pichlmayr, Domitianus. S. 58.

3) Mommsen, a. a. O. S. 425.

4) Ramsay, The church in the Roman empire etc. p. 265, die als getuige van streng optreden M. le Blant p. 162 ss. citeert.

5) Dom. 12.

Digitized by Google

gelegde belasting niet betaald zouden hebben. Dezelfde schrijver verhaalt, dat hij nog zeer jong zijnde (dit zal tegen het jaar 88 geweest zijn) er getuige van was, dat een negentigjarig grijsaard voor de rechtbank zich het onderzoek moest laten welgevallen, of hij besneden was. [1]) Nerva heeft, toen hij aan de regeering kwam, aan die hatelijke wijze van innen een einde gemaakt. De senaat liet zelfs munten slaan met het opschrift: „Fisci Iudaïci calumnia sublata. [2]) Een vermeende vervolging der Joden, welke de aandacht van zich zouden afgeleid hebben, door de Christenen aan te klagen, vindt men in de apokryfe Acta Ioannis, [3]) welke echter geen vertrouwen verdienen. Het laat zich daarentegen wel denken, dat er opgetreden werd in sommige gevallen tegen het propagandeeren onder de Romeinsche burgers. [4]) Te dien opzichte zal men evenwel minder moeite gehad hebben met het oorspronkelijk nationalistische Jodendom dan met het universalistische Christendom, dat zich tot taak gesteld zag, de wereld voor zijn overtuiging te veroveren. [5])

Daarom hoort men meer van vervolging der Christenen. Vroeger werd gewoonlijk gesproken van de tweede groote vervolging onder Domitianus, die dan werd opgevat als zich uitstrekkende over het geheele Romeinsche rijk. Maar even goed als de vervolging onder Nero tot Rome beperkt bleef, zal dit ook over het algemeen van die onder Domitianus blijken. Men heeft aan de oud-Christelijke schrijvers de Tendenz verweten, om de goede keizers als Christenvrienden, de kwade als vervolgers voor te stellen. Enkelen hunner hebben dan ook inderdaad dezen regel trachten vast te stellen, die echter geenszins zonder uitzonderingen

---

1) Men vergelijke over het zich houden voor niet-Jood Martial. Epigr. VII, 82.
2) Eckhel, Doctr. numm. VI, p. 404.
3) Tischendorf, Acta apostolorum apocrypha, p. 266.
4) Th Mommsen, a. a. O. S. 405, 417.
5) Vgl. Neumann, a. a. O. S. 6.

Digitized by Google

is. Wanneer zij zouden beweren, dat de kwade keizers, met name Nero en Domitianus, eene algemeene vervolging hebben doen plaats hebben, dan zouden zij dwalen. Maar de naast elkander stelling van deze twee keizers, die afgezien nog van hun verhouding tot het Christendom, beide echte tyrannen waren, kan niet gewraakt worden, al waren er punten van verschil in menigte. Het is wel wat boud gesproken, als Melito van Sardes (eind tweede eeuw) in zijne Apologie [1]) zegt, dat *alleen* Nero en Domitianus onder de Romeinsche keizers het geloof wilden verontrusten. Minder bezwaar kan ik gevoelen tegen het zeggen van Tertullianus, [2]) dat Domitianus, een halve Nero in wreedheid, tegen de Christenen geweld heeft trachten te gebruiken. Elders [3]) noemt hij hem een Subnĕro. In het geschrift van Lactantius „De mortibus persecutorum [4]) wordt gezegd: „Eenige jaren na dezen (Nero) stond een andere niet geringere tyran op. Ofschoon hij een onrechtvaardig bewind voerde, drukte zijn dwingelandij zeer lang op zijne onderdanen, en hij regeerde rustig, totdat hij zijn snoode handen ophief tegen den Heer." Ook Sulpicius Severus [5]) maakt melding van een vervolging tegen de Christenen. Eusebius, [6]) gewag makend van Domitianus' woorden tegen de aristocratie, zegt verder, dat hij ten slotte zich tot een opvolger van Nero in den strijd tegen God heeft gemaakt. Hij heeft nl. voor de tweede maal een vervolging tegen ons doen ontstaan, ofschoon zijn vader Vespasianus niets onzinnigs tegen ons in het schild gevoerd heeft. Zulke berichten kàn men zeker opvatten als bedoelende een algemeene vervolging, maar noodig is zulks niet. Zij kunnen evengoed een vervol-

1) geciteerd bij Eusebius, H. E. IV, 26, 9.
2) Apol. 5.
3) De pallio, 4.
4) Cap. III.
5) Chron. II, 31.
6) Hist. Eccl. III, 17.

Digitized by Google

ging te Rome, hetzij dan in ruimer kring of meer sporadisch, op het oog hebben.

Het was Orosius, [1]) dezelfde, die Nero de Christenen in de geheele wereld liet vervolgen, die ook hier generaliseerde. Hij stelt het voor, alsof Domitianus overal door edicten een zeer wreede vervolging heeft bevolen. Misschien bedoelen ook de gefingeerde Martelaarsakten van Ignatius [2]) eene algemeene vervolging, als zij zeggen, dat te Antiochië Ignatius nauwelijks in staat was, de stormen te kalmeeren van de vele vervolgingen onder Domitianus. Deze enkele plaatsen geven ons geen aanleiding, om aan te nemen, dat Domitianus overal tegen de Christenen heeft gewoed. Daartoe verdient dit tweetal schrijvers te weinig vertrouwen en deelt het ons te weinig bijzonderheden mede.

Zien wij thans, in hoeverre er sprake kan zijn van een vervolging in de stad Rome zelve. Onze voornaamste getuige, wiens woorden echter door anderen degelijk gerugsteund worden, is Dio Cassius. Diens geschiedenis van Domitianus behoort tot het gedeelte van zijn werk, dat verloren raakte, zoodat wij hier, evenals elders, waar wij hem over Domitianus moesten citeeren, ons hebben tevreden te stellen met een epitome, door den monnik Xiphilinus in de 11e eeuw van zijne werken gemaakt. Deze epitomator deelt ons het volgende mede [3]): „En in hetzelfde jaar (in 95) doodde Domitianus onder vele anderen ook Flavius Clemens, terwijl deze consul was, ofschoon hij een neef van hem was en nog wel eene vrouw had, die ook zelf aan hem verwant was, Flavia Domitilla. Tegen beiden werd een aanklacht van ongodisterij (ἀθεότης) ingebracht, op grond waarvan ook anderen, omdat zij aanlandden bij de gebruiken der Joden, in groote menigte veroordeeld werden en deels de doodstraf ondergingen, deels althans

1) VII. 10.
2) Ruinart, Acta sincera, Amst. 1713, p. 8.
3) Dio Cass. LXVII, 14.

Digitized by Google

van goederen beroofd werden. Alleen Domitilla echter werd verbannen naar Pandateria. Glabrio eindelijk, die met Traianus consul geweest was, doodde hij, nadat hij aangeklaagd was, behalve van hetzelfde als de meesten, ook nog omdat hij met de wilde dieren had gevochten. Tegen dezen was hij vooral verbolgen uit nijd, omdat hij hem tijdens zijn consulaat bij een uitnoodiging naar het Albanum tot de zoogenaamde Iuvenalia, gedwongen had, een grooten leeuw te dooden, en hij niet alleen heelhuids er af gekomen was, maar ook voortreffelijk het dier had afgemaakt". In dit bericht van Dio-Xiphilinus hebben wij vierderlei. Vooreerst de behandeling van Clemens, vervolgens van Domitilla, daarna van vele anderen en eindelijk van M' Acilius Glabrio, over wier Christendom verschillend geoordeeld wordt. Bij elk der vier punten wil ik van bovenstaande mededeeling uitgaan en er telkens aan toevoegen, wat wij van elders weten.

Met Titus Flavius Clemens begin ik èn omdat hij het eerst met name wordt genoemd, èn omdat er altijd in hem het meest belang gesteld wordt bij het onderhavige onderwerp. Hij was een neef van den keizer en bovendien getrouwd met diens nicht, dus in dubbelen zin vermaagschapt met het keizerlijke huis. Zijn vader was de broeder van Vespasianus, T. Flavius Sabinus, die in 69 in den strijd met de Vitellianen gevallen was. Van alle mannelijke leden der keizerlijke familie was hij met zijn beide zoontjes nog alleen in leven. Zijn broeder, de man van Julia, was wegens de vroeger vermelde vergissing van een praeco al in het begin van Domitianus' regeering gedood. Aan hetgeen Dio Cassius vermeldde van Clemens' dood, kan nog het volgende bericht van Suetonius 1) toegevoegd worden: „Ten slotte heeft Domitianus Flavius Clemens, zijn neef, een man van zeer verachtelijke traagheid (wiens zonen, toen nog kleine

1) Dom. 15.

Digitized by Google

kinderen, hij tevoren als zijn troonopvolgers had aangewezen en met aflegging van hun ouden naam Vespasianus en Domitianus had laten noemen) plotseling op grond van een zeer vage verdenking bijna nog tijdens zijn consulaat gedood. Vooral door dit feit heeft hij zijn eigen ondergang verhaast."

Eenige verschilpunten tusschen de beide schrijvers moeten besproken worden. Dio Cassius zegt, dat Clemens nog tijdens zijn consulaat, Suetonius, dat hij *bijna* nog in dit ambt gedood is. Wie van beiden heeft gelijk? Alles wordt opgehelderd, als men in aanmerking neemt, dat er jaarlijks in die tijden meer dan twee consuls waren, omdat men vaak maar eenige maanden in dit ambt bleef. Clemens ving als consul ordinarius zijn magistratus aan den 1 Januari 95, doch heeft het waarschijnlijk den 30 April weer neergelegd. [1]) Is hij nu in Mei 95 of later gedood, dan heeft Suetonius gelijk en Dio Cassius vergist zich in zooverre, dat hij het jaar, waaraan Clemens als consul op 1 Januari zijn naam leende, beschouwde als geheel ingenomen door diens consulaat. Beide schrijvers geven verschillende oorzaken op van het doodvonnis. De vraag is: hebben wij recht bij hetgeen zij noemen aan het Christendom van Clemens te gelooven? De „tenuissima suspicio", waarvan Suetonius spreekt, maakt ons niet veel wijzer. Waarvan werd Clemens verdacht op lossen grond? Bij den argwanenden Domitianus zou men geneigd zijn, te denken aan vrees voor samenzwering, maar dan had Suetonius het toch wel duidelijker dienen te zeggen, temeer waar de „contemptissima inertia", waarvan hij Clemens beschuldigt, niet doet denken aan het „affectare imperium" van een pretendent. Hij moet dus van iets anders verdacht geweest zijn. Vooruit schijnt de hypothese, dat hij Christen was en als zoodanig vervolgd werd, al aannemelijk, omdat daardoor meer licht opgaat over

1) Gsell, p. 303.

Digitized by Google

zijn „contemptissima inertia". Dat de magistraten op den achtergrond traden en marionetten waren, bewegend op zijn wenken, was eisch onder Domitianus' regeering. Daarom moest elke consul zeer gelaten en bescheiden zijn in zijn optreden. Er was niet veel ambitie voor de ambtsvervulling, en de aanklacht van „inertia" kon stellig wel tegen elken consul ingebracht worden. Maar erger viel dit zeker in het oog bij een Christen, die, niet ijverend voor de dingen, die beneden zijn, weinig kon gevoelen voor de glorie van den heidenschen Romeinschen staat; die niet medegaan kon met de grilligheden des keizers en zich daaraan medeplichtig maken. Als lid van de keizerlijke familie zal Clemens meermalen in de openlijke plechtigheden van de staatsgodsdienst en van de gens Flavia hebben moeten deelen, vooral in de functie van zijn consulaat. Zijn neef, de keizer en Pontifex Maximus maakte groote ernst met den Romeinschen godsdienst, en gesteld dat Clemens Christen was, dan zal het hem zeker moeilijk gevallen zijn, om het voorbeeld van Naäman in den tempel van Rimmon te volgen. Wij kunnen ons voorstellen, dat de keizer daardoor argwaan kreeg, ook al liet Clemens zich niet te veel over zijn godsdienst uit. Verder dan tot een hypothese zijn wij hiermede echter nog niet gekomen. Deze wordt evenwel gesteund en bevestigd door het bericht van Dio Cassius. Daar werd meer concreet een beschuldiging genoemd en wel de aanklacht van ἀθεότης, atheïsme. Dit kan niet beteekenen het loochenen der goden in het algemeen, want dan had Domitianus nog heel wat meer te dooden gehad in een tijd, dat het oude heidensche geloof ten ondergang neigde. Het scepticisme was er niet minder op geworden sedert de dagen van Cicero, toen de eene augur den andere al niet kon tegenkomen zonder te lachen. Ook al geloofde men niets, men deed stil nog zijn knieval voor de oude traditioneele goden en daarmede was men klaar. Aanhangers van andere polytheïstische godsdiensten kwamen

Digitized by Google

niet licht in botsing met den staatscultus; nevens hun goden konden zij best een paar daarnaast velen. De dienst van den eenen sloot den anderen niet uit. Anders was het met de aanhangers van Joden- en Christendom. Zij waren de ἄθεοι bij uitnemendheid. Waar zij den éénigen God huldigden, konden zij niets anders naast Hem vereeren. Boven zagen wij, dat de ἀθεότης van de Joden door de vingers werd gezien, maar de Christenen kwamen er niet zoo gemakkelijk af. Hen trof de zware hand van het gezag.

Eene minderheid van geleerden heeft nochtans gemeend, dat Clemens niet Christen, maar Jood geweest is. [1]) Ik moet erkennen, dat de twee geciteerde oude schrijvers ruimte open laten voor die veronderstelling. Want ook al duldde men de Joden, het zou niet getolereerd zijn, dat een zoo hooggeplaatst Romeinsch burger zich door hun propaganda liet winnen. Waar wij straks echter zullen zien, dat de ἀθεότης van anderen in hetzelfde verband bij Dio Cassius bepaald op hun Christendom wijst, verdient het alle aanbeveling Clemens met hen over één kam te scheren. Het is wel opmerkelijk, dat Philostratus en Eusebius, die zijn naam noemen, niets van zijn Christendom vermelden. Bij Philostratus, een heiden, behoeft ons dit niet te bevreemden. Anders is het met Eusebius, vooral omdat deze kerkgeschiedschrijver, melding makend van de vervolging tegen Domitilla, nalaat in dit verband van de zwaardere straf, aan Clemens voltrokken, gewag te maken. Funk schrijft dit hieraan toe, dat hij Dio Cassius niet kende als bron en zijn bijzonderheden aangaande Domitilla van elders verkregen heeft. Indien niet kan aangetoond worden, dat Eusebius het martyrium van

1) Grätz, Geschichte der Juden, Leips. 1866², IV, S. 435 ff. Schiller, S. 537. Voor zijn Christendom pleitte vooral Funk, Titus Flavius Clemens Christ, nicht Bischof (Theol. Quartalschrift, 1879, S. 531 ff.). Th. Zahn, Hirt des Hermas S 44, ff. hield Clemens voor een heiden. Later heeft hij dit gevoelen eenigszins gewijzigd, zoodat hij ook eene andere mogelijkheid openliet.

Digitized by Google

den consul Clemens kende, volgt daaruit nog niet, dat hij het ontkende. Straks zullen wij echter zien, dat hier een andere Domitilla bedoeld moet zijn.

De eerste Christelijke schrijver, die melding maakt van Clemens als van een Christen, is Georgius Syncellus, [1]) welke bij het copieeren van Eusebius toevoegde over het christendom van Clemens; *αὐτός τε Κλήμης ὑπὲρ Χριστοῦ ἀναιρεῖται.* Dit getuigenis, eerst van een Byzantynsch schrijver van het eind der achtste eeuw afkomstig, heeft uit den aard der zaak voor ons weinig waarde. Meer beteekenis heeft m. i. het argument, dat, indien Clemens een Jood geweest was, Quinctilianus, de leermeester van zijne beide kinderen, de adoptivi van Domitianus, niet met zulk een verachting zich over de Joden zou uitgelaten hebben, als hij deed [2]). Door sommigen wordt met den consul Clemens een ander van dienzelfden naam vereenzelvigd, die ongeveer in denzelfden tijd geleefd moet hebben als bisschop van Rome. Met het oog op de verschilpunten, die de oude bisschopslijsten onderling hebben in chronologie, is het moeilijk uit te maken, wanneer die man gestorven is. Feitelijk komt het mij toch al geheel anachronistisch voor, om in de eerste eeuw aan een eenhoofdig episcopaat te denken. De monarchistische macht der bisschoppen komt eerst op met het aanbreken van de tweede eeuw. Harnack [3]) heeft getracht de materie der bisschopslijsten te ordenen. Hier behoeft daarop verder niet ingegaan te worden. Deze vereenzelviging van de twee gelijknamige personen wordt al voorbereid in de Clemensroman. Daar worden trekken, welke aan den consul doen denken, op den bisschop overgebracht, maar de naam van zijn vader luidt nog anders, nl. Faustus of Faustinianus. Historische waarde hebben de Clementinen niet. Latere schrijvers volgden het voorbeeld, en ook

1) ed. Dindorf, p. 650.
2) Instit. orat. III, 7, 21.
3) Chronologie, I, S. 70 ff.

Digitized by Google

geleerden werden voor de vereenzelviging gewonnen. Hoe langer hoe meer is men er echter toe gekomen, om de beide Clementes van elkander te scheiden. Funk heeft in zijn bovengenoemde studie [1]) de vereenzelviging gewogen en te licht bevonden en Harnack [2]) die eerst van andere gedachten was dan Funk, is nu ook tot dezelfde meening gekomen. Redenen tot vereenzelviging zijn geweest: de overeenkomst in tijd, de overeenkomst in naam, het gemeenschappelijk Christen zijn en vooral de verdichtende vrijheid van de Clementinen. Oorzaak om de vereenzelviging af te wijzen vindt men in de volgende overwegingen: 1. Eusebius kent onderscheidenlijk de beide Clementes. 2. de oudste kerkelijke schrijvers weten niets van een martyrium van den bisschop, waarvan zij niet zouden nalaten melding te maken. De latere schrijvers verdienen geen vertrouwen. 3. het sterfjaar van den bisschop wordt doorgaans later opgegeven dan het jaar 95, waarin de consul gedood werd, nl. door Irenaeus [3]) in 97 en door Eusebius [4]) en Hieronymus [5]) tijdens de regeering van Traianus. Ofschoon het geen doorslag geeft in deze kwetsie, wil ik hier even bij opmerken, dat, hetzij dan met recht of ten onrechte, de zg. eerste brief van Clemens aan den bisschop wordt toegeschreven, terwijl deze door den consul niet geschreven kàn zijn, [6]) om den tijd. Trouwens de combinatie van consulaat en episcopaat komt mij in de dagen van Domitianus als een onmogelijkheid voor.

Naast Clemens wordt in één adem zijne vrouw, Flavia Domitilla, genoemd bij Dio Cassius. Zij werd als medeplichtige van haar man verbannen naar het eiland

---

1) En eveneens in de Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen I (1897), S. 306 ff.

2) Chronologie, I, S. 253.

3) III, 3, 3.

4) H. E. III, 34.

5) De vir. inl. 15. Een kort overzicht van de bisschopslijsten vindt men bij Hilgenfeld, N. T. extra can. rec., I Clemens p. XXXIII S. en Funk, Patr. ap. opp. I p. XXXIV S.

6) Vgl. wat ik schreef Theol. Stud. 1903, bl. 406.

Digitized by Google

Pandateria. Was zij volgens Dio verwant met den keizer (*συγγενής*), elders blijkt, hoever die verwantschap ging. Quinctilianus [1]) deelt het mede. Hij zegt, dat keizer Domitianus hem de zorg opdroeg voor de kleinkinderen van zijn zuster. Deze twee adoptivi waren de kinderen van Clemens en Domitilla; derhalve was Domitilla, hun moeder, de dochter van de zuster des keizers, hun grootmoeder. Domitilla moest dus tegen Domitianus oom zeggen. Verhaalt Philostratus, [2]) dat Domitianus zijn *ἀδελφήν* ten huwelijk gaf aan Clemens, dan kan deze latere schrijver niet zoo goed zijn ingelicht als de tijdgenoot Quinctilianus. *Ἀδελφήν* door nicht te vertalen, lijkt mij niet geoorloofd, maar wel kan Philostratus onschuldig zijn aan de fout van een afschrijver, die in zijn werk van *ἀδελφιδῆν* maakte *ἀδελφήν*. Dan zou hij met Quinctilianus overeenstemmen.

Een paar oude inscripties hebben mogelijk op Domitilla betrekking: „(Flavia Domitilla) filia Flaviae Domitillae, (Imp. Caesaris Vespasi)ani neptis fecit", „(Flavia Domitilla filia Flaviae Domitillae, D)ivi Vespasiani neptis, patri". [3]) Hierin heeft men wel veel moeten gissen, nl. het tusschen haakjes gezette, maar naar het mij voorkomt terecht. In de eerste inscriptie kon vóór - ani niet Domeți - gelezen worden. Domitianus had geen kleinkinderen. Dat de zuster van Domitianus en Titus, dus de moeder van Domitilla inderdaad ook Domitilla heet, blijkt elders. [4]) Verder weten wij haast niets meer van haar dan een kleine bijzonderheid, door Philostratus [5]) medegedeeld. Deze zegt nl., dat Domitianus haar drie of vier dagen na het dooden van haar man bevolen heeft, *ἐς ἀνδρὸς φοιτᾶν*, maar haar vrijgelatene, Stephanus zou nog juist vooraf zijnen meester gewroken hebben.

---

1) Instit. orat. IV, procem. 2.
2) Apoll. VIII, 25.
3) C. I. L. VI, 948, 949.
4) Suet. Vespas. 3. Vgl. verder Gsell, p. 296 s.
5) l. l.

Digitized by Google

Men moet voorzichtig zijn met de fantasie van Philostratus, maar mag toch van zijn vermelding nota nemen. Wat beteekent de uitdrukking ἐς ἀνδρὸς φοιτᾶν? Gaan naar het huis van den man. Gsell [1]) wil het vertalen door hertrouwen. Mij lijkt de opvatting juister: tot haar man verzameld worden, d. i. sterven evenals hij. Zij ontving bevel, zelfmoord te plegen, zooals Domitianus meermalen verbannenen liet sterven. Dat zij gehoorzaamd zal hebben, komt mij voor eene Christin onaannemelijk voor. Maar ook de afloop, dien Philostratus aangeeft, is onwaarschijnlijk. Wel was Stephanus, die Domitianus hielp afmaken, een vrijgelatene van Domitilla. Suetonius noemt hem [2]) Domitillae procurator. Doch de drie of vier dagen na den dood van Clemens geven moeilijkheid. Clemens is wellicht niet lang na Mei 95 gedood en Domitianus eerst 18 September 96. Als nu in 95 het bevel komt om zich te dooden, dan kan Domitianus al lang vóór zijn sterfdag zich overtuigd hebben, of het was ten uitvoer gebracht.

Vele geleerden vereenzelvigen met de genoemde Domitilla eene andere vrouw van denzelfden naam, die insgelijks om haar Christendom verbannen werd door Domitianus. Mij komt echter dit vereenzelvigen ongewenscht voor. Daartoe zijn er naast enkele parallele trekken te veel punten van verschil. Minstens evenveel grond heeft men hier tot het onderscheiden van twee Domitillae als men algemeen aanneemt voor het uit elkander houden van twee Clementes. Wel is waar heeft men, als men de twee vrouwen, die de oude kerk eert, tot één maakt, des te krachtiger argumenten, om haar Christendom te bewijzen, maar van de bekoring daarvan maken de in het oog loopende verschilpunten mij los.

Dat er meer Domitillae waren in de keizersfamilie, zagen wij reeds. Het is best mogelijk, dat er naast de

---

1) p. 304.
2) Suet. Dom. 17.

Digitized by Google

moeder van Domitianus, die dezen naam in de familie bracht, naast zijn zuster, naast zijn zusterskind, bovengenoemd, nog meer dien naam droegen. Dat er meer vrouwen dan de straks vermelde onder Domitianus verbannen werden, weten wij van Tacitus. Hij acht het een voorrecht voor den overleden Agricola, dat hij niet gezien heeft de ballingschap en vlucht van zoovele der aanzienlijkste vrouwen [1]). Dat Tacitus als hater van Domitianus daarop wijst, is even begrijpelijk, als dat hij door afkeer van de Christenen de reden van haar verbanning verzwijgt. Van de tweede Domitilla weten wij meer dan van de eerste.

Bij Eusebius [2]) lezen wij: „In den genoemden tijd werd de leer van ons geloof zóó bekend, dat ook de schrijvers, die ver van onzen godsdienst verwijderd waren, niet aarzelden, in hunne geschiedenissen de vervolging en de doodstraffen bij gelegenheid daarvan te vermelden (terwijl zij nog wel den tijd nauwkeurig hebben aangegeven,) nl. dat in het vijftiende jaar van Domitianus (d. i. 96) te gelijk met zeer vele anderen ook Flavia Domitilla, een kind van de zuster van (*ἐξαδελφὴν* of *ἐξ ἀδελφῆς γεγονυῖαν*) Flavius Clemens, een van de toenmalige consuls te Rome, als straf voor haar belijden van Christus naar het eiland Pontia verbannen is." Om dit van toepassing te maken op de vrouw van Clemens, die echter in 95 verbannen werd, moet men den tekst veranderen en aannemen dat Eusebius zijn bron verkeerd heeft weergegeven, waar gestaan zou hebben: *Φλαουίαν Δομετίλλαν, Φλαουίου Κλήμεντος (γυναῖκα, Δομετιανοῦ) ἐξ ἀδελφῆς γεγονυῖαν.* Waarlijk geen geringe verandering! Mij te kras. Eusebius zou niet alleen weggelaten, maar ook omgezet hebben. En waarom? Dat blijkt nergens uit.

Maar stel, dat het zoo was, waar blijft men met de verschillende verbanningsoorden? Pandateria en Pontia

1) Agricola, 45.
2) Eus. H. E. III, 18. Vgl. Chronol. (ed Schoene) p. 168.

Digitized by Google

zijn onderscheidene eilandjes. Het eerste ligt vier geografische mijlen westelijk van het tweede. Beide vindt men (thans Palmarola en Ponza) in de Tyrrheensche zee ten W. van Napels [1]) Beide waren aangewezen als verblijfplaats voor ballingen uit de keizerlijke familie. Het gaat niet aan, die twee te vereenzelvigen.

Het bericht van Eusebius wordt vertaald en overgenomen door Hieronymus in zijn vertaling van de Chroniek en door Georgius Syncellus. [2]) De Chroniek en de vertalingen daarvan noemen als bron van Eusebius: *Βρέττιος*, Brettius (Arm.), Burtnus (Syr), Bruttius (Hier.), *Βρούττιος* (Chron. pasch.). Deze schrijver, wien Malalas ook citeert, wordt daar *Βούττιος* (voor *ου* ook *ο* en *ω*) genoemd. Door de Rossi [3]) wordt hij geïdentifieerd met Bruttius Praesens. Plinius [4]) had een vriend Praesens, die dezelfde kan geweest zijn. Is deze Bruttius een tijdgenoot, dan heeft zijne getuigenis, die wij door Eusebius vernemen, des te meer waarde voor ons. Bovendien wordt nog wat medegedeeld in de Acta van Nereus en Achilles. [5]) Deze noemen Flavius Domitilla een nobilissimam virginem, dus ook hier wordt zij onderscheiden van haar gehuwde naamgenoot. Eigenaardig is het, dat zij heet een neptis van Domitianus. Dat kan hier niet kleinkind, dus moet nicht beteekenen, maar dan in dit geval een achternicht, want zelf zeggen die acta tevens, dat zij de dochter is van Plautilla, de eigen zuster van Clemens. Dit stemt met het overige overeen. Ook hier wordt het eiland Pontia genoemd als verbanningsplaats. Alleen wordt de naam van haar moeder Plautilla er bij gevoegd. Hoewel er niet veel waarde te hechten is

---

1) Voor verbanningsplaatsen had men gaarne kleine eilandjes. Vgl. Zahn, Einl[2]. II, S. 610 en de monografie Hartmann, De exilio apud Romanos inde ab initio bellorum civilium, vooral p. 52 sq.

2) ed. Dindorf, p. 650. De vertalingen worden vergeleken bij Funk, a. a. O. S. 548 f.

3) Bull. arch. crist. 1865, p. 24. 1875, p. 74.

4) Ep. VII, 3. Ook was volgens Klein, Fasti consulares p. 67 een zekere Bruttius Praesens consul iterum in het jaar 139.

5) Acta sanctorum, mai. III, 7, p. 7—11.

Digitized by Google

aan de Acta van Nereus en Achilles, kan deze mededeeling wel waar zijn. Maar dan blijkt weer, dat met deze Virgo Domitilla duidelijk een ander wordt bedoeld dan Domitilla de vrouw van Clemens, wier moeder óók Domitilla heette. De kerkvader Hieronymus herinnert voorts nog aan de verbanning van deze jonkvrouw in een brief aan zijne leerlinge Eustochium. [1]). Hij brengt haar in gedachtenis, dat haar moeder Paula een bedevaart gedaan heeft naar Pontia, waar zij de verblijfplaatsen der heiligen heeft bezocht en de „cellulas, ubi longum martyrium duxerat Domitilla."

Eindelijk waren, volgens de boven vermelde Acta van Nereus en Achilles, de beenderen der heiligen door de familie naar Rome overgebracht, waar zij in het familiegraf werden bijgezet, nl. op het landgoed van Domitilla, in crypta arenaria, via Ardeatina, op anderhalve mijl van Rome's muur.

Bovendien zouden ondergeschikten van Domitilla gedood en op het goed der Flavische familie begraven zijn.

Dat eene Domitilla een domein bezat op den weg naar Ardea bij de thans zoogenaamde Tor Marancia, blijkt uit eene inscriptie, gevonden in 1822: Ser. Cornelia Juliani frat(ri) piissimo, et Calvis(i)ae eius, P. Calvisius Philotas, et sibi ex indulgentia Flaviae Domitill(ae); in fronte p(edes) XXXV, in agro p(edes) XXXX. De catacomben in deze omgeving, door de Christelijke overlevering coemeterium Domitillae genoemd, zijn in 1850 en later opgegraven. De Rossi is het, die hierover een en ander aan het licht heeft gebracht, dat met de Acta van Nereus en Achilles voor een deel overeenstemt [2]) Daar vond men de crypt, waar Petronilla benevens Nereus en Achilles begraven werden. Sommigen denken bij Petronilla aan iemand uit het Flavische huis omdat de grootvader van Vespasianus T. Flavius

1) Epist. 88. opp. IV, 2, col. 672.

2) Bulletino di archeologia cristiana, passim, met name jaarg. 1865, 1874, 1881. Deselfde, Roma Sotterranea, I, passim.

Digitized by Google

Petro heette. Bovendien is haar graf dicht bij dat van Flavia Domitilla.

Blijkens een opschrift „Flaviae Domitillae Caesaris Vespasiani neptis beneficio" hebben wij bij deze begraafplaats aan de oudste der beide Domitilla's, aan de tante en niet aan de nicht te denken als eigenares. Benevens haar graf wordt hier ook de laatste rustplaats gevonden van tal harer familieleden en anderen, die met haar toestemming daar ter aarde besteld zijn. In die omgeving werd ontdekt een steen met het opschrift: „M. Antonius Restistutus fecit ypogeu(m) sibi et suis fidentibus in Domino". Ook uit zinnebeeldige figuren in de catacomben blijkt het Christendom van de daar begravenen. Veel is nog onzeker. Daar de goederen der ballingen verbeurd werden verklaard, kan men zich afvragen, wànneer deze begraafplaats gold als het eigendom van Domitilla, en òf er misschien ook sprake kan zijn nog van een andere vrouw, die dezen naam droeg. Maar het verband met de Flaviërs wordt vrij algemeen aangenomen evenals het feit, dat er in die kringen Christenen geweest zijn.

Dit brengt ons op het derde punt in het bericht van Dio Cassius, dat wegens ἀθεότης ook anderen werden aangeklaagd, omdat zij aanlandden bij de gebruiken der Joden. Van hen wordt gezegd, dat zij in groote menigte veroordeeld werden en deels de doodstraf ondergingen, deels althans van goederen beroofd werden.

Hier komen wij tot de belangrijke vraag, hoever de vervolging te Rome zich heeft uitgebreid. Daarbij moeten wij terugkomen op het woord ἀθεότης, dat al even bij de vorige personen ter sprake kwam. Is dat een grond voor de Romeinsche regeering, om onderdanen te dooden of te berooven? Volgens welke wet is men daarbij te werk gegaan? Want al was de willekeur van Domitianus groot, er werden toch nog eenige formaliteiten in acht genomen en het dooden had slechts zelden plaats zonder vorm van proces. Over dit punt is veel gehandeld. De

Digitized by Google

beteekenis van ἀθεότης wordt verschillend omschreven. De vroegere litteratoren gaven het weer door impietas. [1]) Dan is het een zeer ruim begrip, dat allerlei misdaden tegen de majesteit omvat. Neumann [2]) maakt onderscheid tusschen ἀσέβεια, maiestas, en ἀθεότης, sacrilegium. Mommsen [3]) vestigt er de aandacht op, dat dit woord geen Latijnsch aequivalent heeft. Dat de Romeinen zelf het woord ἄθεος gebruiken, toont aan, dat dit begrip aan het Romeinsche recht vreemd is. Voor de laatste opvatting pleit het verschil onder hen, die een Latijnsch aequivalent willen aangeven. Ἄθεος wordt alleen gebruikt voor Joden en Christenen. Het is de vraag, of deze beide godsdiensten met elkander verward werden. Oudtijds zeker wel. Maar in de dagen van Nero kende men het onderscheid reeds, ook al was men niet op de hoogte van bijzonderheden. Het komt mij minder juist voor, als Neumann [4]) de onderscheiding eerst laat beginnen aan het eind van Domitianus' regeering. Maar hoe komt het dan, dat Dio Cassius niet spreekt van Christenen, doch van menschen, die verzeild raakten bij de Joodsche gebruiken? Daarop geeft Ramsay [5]) een antwoord. Hij schrijft dit toe aan het vooroordeel van Dio, die toegeeft aan de neiging van de 2e en 3e eeuw bij de Romeinen, om de Christenen te ignoreeren en hen daarom uit de hoogte noemt „lieden van Joodsche manieren."

Over de gronden, waarop de Christenen vervolgd zijn, is in de laatste tijden geschreven door Mommsen [6]) en Prof. Conrat (Cohn). [7]) Daarin komt ook de vervolging van Domitianus ter sprake, welke ons hier alleen belang inboezemt. Zij vonden aanleiding tot hun studie in het

---

1) Zoo Pichlmayr S. 60 en nu nog Schiller a. a. O. S. 537, die er een synoniem van ἀσέβεια in ziet.

2) Die röm. Staat und die allgem. Kirche, 1890, S. 17.

3) Die Religionsfrevel nach röm. Recht in Sybel's hist. Z.schr., 1890, S. 393, vgl. S. 407.

4) a. a. O. S. 7.

5) The church in the Roman empire before A. D. 170, Lond. 1893, p. 263 etc.

6) a. a. O.

7) Die Christenverfolgungen im römischen Reiche, Leips. 1897.

Digitized by Google

werk van Neumann. Mommsen maakt onderscheid tusschen de gevallen, waarin men andere beschuldigingen, tegen Christenen ingebracht, onderzocht en de beschuldiging van Christendom als zoodanig. De laatste valt niet onder de strafbepaling van bijzondere wetten. Het eenige, dat de vervolging kon motiveeren, was de coërcitio der magistraten, die daarin het recht hadden, de aan hen ondergeschikten te dwingen tot gehoorzaamheid door de hardste middelen. Een bepaald edict van een keizer, waarop de vervolging kon steunen, bestaat er van dezen tijd niet. Trouwens een volgende keizer kon het weer buiten werking stellen. Maar de politiemaatregelen krachtens de coërcitio hingen van den handelenden magistraat af. [1]) Het spreekt van zelve, dat deze vooral werd uitgeoefend tegen Romeinsche burgers en tegen de propaganda van anderen. Het overhalen van burgers tot afval van den door Domitianus bevorderden staatsgodsdienst werd te keer gegaan. De bekeerlingen werden door straf getroffen. Ook nietburgers konden door hetzelfde middel, zelfs nog krasser, aangegrepen worden, maar om hun geloof zal men zich minder bekommerd hebben. Waar het een zaak was, die van den takt der magistraten afhing, zal hun persoonlijk karakter en de gezindheid van keizer en volk in verschillende tijden onderscheiden invloed op hun optreden geoefend hebben. Een vaste gang van proces was hier niet. Wel moest de magistraat, wanneer hij zelf het misdrijf niet gezien had, eene cognitio houden. Wanneer het nalaten der burgerplichten geschiedde door aanzienlijken, zal er te strenger een voorbeeld gesteld zijn. Zoo kan men het optreden tegen Christelijke Flaviërs zich te beter begrijpen. Hun weigeren van Romeinsche godsdienstplichten was een gevaarlijk voor-

1) Gsell, p. 310, vgl. nt. 3 is het daarmede geenszins eens. Hij wijst op woorden als ἔγκλημα, καταδικάζειν, κατηγορεῖν, κοταιτιᾶσθαι in de bronnen, welke z. i. een bepaalde rechtszitting vereischen en aan een geregelde Christenvervolging doen denken.

Digitized by Google

beeld in de oogen des keizers. Wel was het Christendom niet staatsgevaarlijk, maar toch kon men het niet laten trachten, den staatsgodsdienst te overvleugelen. In het optreden van de heidensche regeering tegenover de Christenen ziet men schommelingen. Er werd niet voortdurend gehandeld volgens een vast systeem. Het feitelijk gevolg was niet, zooals Neumann wil, rechtsloosheid, maar wel een toestand van rechtsonzekerheid voor de Christenen.

Van de monografie van Prof. Conrat zijn voor ons doel vooral gewichtig de bladzijden 42—52, waar hij eerst de godsdienstige toestanden in het Romeinsche rijk schetst en daarna handelt over het Christenproces wegens afval en proselieten maken. Op dit punt komt hij in vele opzichten met Mommsen overeen, alleen is de schildering van de propaganda duidelijker. Ook hij wijst op het optreden van de magistraten krachtens hun „Religionspolizei", waarbij zij van hun „ius coercitionis" kunnen gebruik maken. Beide geleerden zijn het er over eens, dat ook in de provincies de behandeling der Christenen verschillend was. De eene stadhouder liet toe, wat de andere niet gedoogde. Het getal der gevallen, waarin de magistraten tusschenbeide gekomen zijn, zal doorgaans niet groot geweest zijn. Dikwijls was een vluchten naar elders voldoende om aan de vervolging te ontkomen.

Al blijft er na al het voorafgaande niet veel over van de vroeger wel eens aangenomen algemeene Christenvervolging onder Domitianus, het kan best zijn, dat er ook elders in zijn rijk belijders van den Christus aan onaangename bejegeningen blootstonden. Wanneer hij de opvatting van den keizer kende, kon menige stadhouder daar wel eens wat al te veel rekening mede houden. Een Plinius in Bithynië gaat in 112 onder Traianus van de veronderstelling uit, dat hij met zijn coërcitie de Christenen moet treffen. Hij vraagt den keizer om instructies, hoe te handelen. Terecht merkt

Digitized by Google

Hausrath [1]) op, dat er dus te Rome zulke cognitiones moesten voorkomen. Maar als hij zegt: „nur waren sie nicht sehr zalhreich, so dass Plinius, obgleich er unter Domitian Sachwalter und Prätor gewesen war, niemals damit zu thun gehabt hatte und sogar nicht ein Mal wusste, „was und wie weit man zu strafen, oder zu untersuchen pflege" ", gaat hij te ver in zijne gevolgtrekking. Want hoewel Plinius onder Domitianus die ambten bekleedde, moeten wij opmerken, dat hij na het jaar 93, waarin hij praetor was, juist toen Domitianus feller werd, gepasseerd is, en niet meer voor ambten in aanmerking kwam, zoodat hij juist bij het gewelddadig optreden van Domitianus tegen de Christenen, niet betrokken kon zijn [2]).

Met het boven gezegde voor oogen behoeven wij volstrekt niet het bericht van Dio-Xiphilinus in twijfel te trekken, dat wegens ἀθεότης ook ἄλλοι ἐς τὰ τῶν Ἰουδαίων ἤθη ἐξοκέλλοντες πολλοὶ κατεδικάσθησαν καὶ οἱ μὲν ἀπέθανον, οἱ δὲ τῶν γοῦν οὐσιῶν ἐστερήθησαν. Tegen deze mededeeling is geen enkel bezwaar. Het argumentum e silentio van Schiller, [3]) dat de monnik Xiphilinus, als hier aan Christenen gedacht was, zich de schoone gelegenheid niet zou hebben laten ontgaan, om hier een menigte martelaars voor de kerk te vindiceeren, kunnen wij met stilzwijgen voorbij gaan.

Onder de vele slachtoffers wordt er door Dio in de vierde plaats één met name genoemd: „Glabrio eindelijk, die met Traianus consul geweest was, doodde hij, nadat hij aangeklaagd was, behalve van hetzelfde als de meesten, ook nog omdat hij met de wilde dieren had gevochten. Tegen dezen was hij vooral verbolgen

---

1) Neutestl. Zeitgeschichte, III, Heidelb. 1874, S. 297.

2) Panagyr. 95. Een indirecte bevestiging van de Christenvervolging onder Domitianus vindt men in het feit, dat sommige beschuldigden voor Plinius verklaren, dat zij vóór twintig jaren, dus in 93 d.i. vóór de vervolging van Domitianus nog Christenen waren, daarna niet meer (Epist. 96, 6). Of zij hun geloof hebben vaarwel gezegd wegens eene vervolging in Bithynië of te Rome, blijkt hier niet.

3) a. a. O. S. 578.

Digitized by Google

uit nijd, omdat hij hem tijdens zijn consulaat bij een uitnoodiging naar het Albanum tot de zoogenaamde Iuvenalia, gedwongen had, een grooten leeuw te dooden, en hij niet alleen heelhuids er af gekomen was, maar ook voortreffelijk het dier had afgemaakt." Ik kan mij voorstellen dat men van dezen leeuwendooder geen stichtelijken indruk ontvangt en meer geneigd is, hem als athleet dan als Christen te beschouwen. Maar hij wordt in hetzelfde verband als de anderen genoemd. Trouwens kan men een consul moeilijk met een gladiator gelijk stellen. Het blijkt, dat de grillige Domitianus, die zijn pairs bespotte, hem dwong om als consul den vernederenden strijd aan te binden, en later hem dooden liet, omdat hij het gedaan had. M' Acilius Glabrio was consul geweest in het jaar 91. Suetonius [1]) zegt, dat Domitianus hem met anderen, terwijl hij in ballingschap toefde, heeft laten dooden, „quasi molitores novarum rerum. [2]) Dat Acilius Glabrio inderdaad Christen geweest kan zijn, maken de ontdekkingen van de Rossi [3]) aannemelijk. Hij heeft op het kerkhof van St. Priscilla een catacombe ontdekt, blijkbaar bestemd geweest voor aanzienlijke personen. Deze bevatte de overblijfselen van verschillende Acilii, die tot de Christenen behoorden. Daarbij vindt men op steenen de namen Acilius Glabrio en M' Acilius benevens andere namen van familieleden. Velen daarvan zijn uit de tweede eeuw. Het is waarschijnlijk, dat ook al de consularis op het eind der eerste eeuw een Christen geweest is, evenals zijn bloedverwanten van een korten tijd later.

Dat er vele Christenen onder Domitianus gedood zijn, zegt ook Eusebius in een boven met het oog op Domitilla al vertaalde plaats [4]): „dat in het vijftiende jaar

1) Domit. 10.
2) Imhof, a. a. O. S. 118 f. hangt een al te avontuurlijk beeld van hem op.
3) Bull. di. arch. christ. 1888/89 p. 15 s.
4) H. E. III, 18.

Digitized by Google

van Domitianus (dus in 96) *te gelijk met zeer vele anderen* eene Flavia Domitilla verbannen is. De schrijver Malalas [1]) zegt met een beroep op den reeds genoemden Bruttius, dat Domitianus veel Christenen veroordeelde en wel zóózeer, dat een groot getal geloovigen vluchtte naar Pontus. [2]) Wat in den eersten brief van Clemens over de vervolging van Domitianus te vinden is, heb ik elders aangetoond [3])

Volgens de overlevering zou ook de apostel Johannes te Rome onder Domitianus geleden hebben. Hij zou aldaar in een ketel kokende olie geworpen zijn, [4]) daarna naar Patmos verbannen, [5]) waarop ook de Openbaring [6]) van Johannes wijst. Onder Nerva zou hij het verbanningsoord voor Ephese verlaten hebben. [7])

Eusebius [8]) geeft een legende weer, die hierop neerkomt. Domitianus zou den dood bevolen hebben van de nakomelingen van David. Men zou eenige nakomelingen van Judas, den broeder des Heeren, als zoodanig aangebracht hebben. Voor den keizer gevoerd, werden zij in verhoor genomen, maar toen hij van hun bescheiden omstandigheden hoorde en hunne handen, met eelt overdekt, zag, liet hij hen ongedeerd heengaan. Dit deelt Eusebius mee op gezag van Hegesippus.

In hoeverre er in deze anecdote eene kern van waarheid schuilt, zal ik niet trachten uit te maken. Bij de wispelturige willekeur van Domitianus is veel mogelijk en een oogenblikkelijke goede luim is niet uitgesloten.

Resumeerende wat wij van de vervolging nagingen,

---

1) ed. Dindorf X, p. 262.

2) Lipsius, Chronol. der röm. Bischöfe, S. 157 neemt hier eene verwisseling met Pontia aan. Ik acht het waarschijnlijker dat hier van een *vlucht* naar Pontus sprake is dan van *verbanning* naar Pontia. Misschien kan deze plaats meer licht geven over de Plinianesche vervolging in het in 65 met Pontus vereenigde Bithynië.

3) De tijdsbepaling van den sg. eersten brief van Clemens, Theol. Studien, 1903 bl. 398 vv., met name bl. 405 v.

4) Tertull. De praescr. haer. 36. Cf. Hieron. Adv. Iovin. I, 26. Comm. in Mtth. III, 20.

5) Tert. l.l. Eus. H. E. III, 118, Chronol. ann. 2109/10. Hieron. l.l.l.l. De vir. inl. 9.

6) Openb. 1 : 9.

7) Clem. Al. Quis div. salv. 42. Eus. H. E. III, 20. Chronol. Hieron. De vir inl. l.l.

8) H. E. III, 19 s.

Digitized by Google

kunnen wij zeggen, dat de keizer vooral woedde tegen de aanzienlijke Christenen te Rome, maar dat ook anderen voor hem niet veilig waren. Buiten Rome blijkt wel niets van eene officieele vervolging, maar de rechtsonzekerheid der Christenen bracht mede, dat ook daar menig slachtoffer gevallen kan zijn [1]). Indien er Christenen om de vervolging te ontkomen naar Pontus (Bithynie) gevlucht zijn, dan is het mogelijk, dat hen daar een heete ontvangst is ten deel gevallen. Mogelijk smeulde het ook te Antiochië. De bewering van Orosuis, dat overal door edicten een wreede vervolging gelast werd, wordt niet bevestigd door de andere schrijvers.

Eindelijk hebben wij de vraag onder de oogen te zien, of Domitianus vóór zijn dood nog gekalmeerd is. Aan een dergelijke verlichting van druk doen een tweetal schrijvers denken. Bij Tertullianus [2]) lezen wij, dat hij, een halve Nero, wat wreedheid betreft, zijn ondernemen tegen de Christenen weer liet varen en de verbannenen terugriep. Maar daarvoor is weinig tijd over, als wij in aanmerking nemen, dat hij in hetzelfde jaar 96, waarin hij gestorven is, nog druk aan het vervolgen was. Men denke aan de tweede Domitilla. Eusebius zegt aan het slot van de op gezag van Hegesippus meegedeelde legende, dat Domitianus na het vrijlaten der Davididen door een edict beval de vervolging van de Christenen te staken. Doch zelf schijnt hij er niet mede eens te zijn. Maar, afgezien nog van het eigenaardige cachet van het verhaal, dat ik gaf voor hetgeen het waard is, wij zagen boven, dat er geen sprake is geweest van edicten, waarbij de vervolging bevolen was. Is dan een edict van herroeping bij Domitianus aannemelijk? De andere schrijvers, die meer vertrouwen verdienen, laten eerst na de dood des dwingelands, tegelijk met de libertas van het Romein-

1) Over den indruk, dien Christenen te Alexandrië van hem hadden zie mijne dissertatie o.a. bl. 143.

2) Apologet. 5. vgl. Eus. l.l.

Digitized by Google

sche volk, de verademing voor hen, die om hun geloof gekweld werden, komen. Dio Cassius [1]) vermeldt, dat Nerva niemand wegens majesteitsschennis of een Joodsche leefwijze liet aanklagen. Het herstel van het onrecht, door Domitianus bedreven, schrijven ook andere auteurs aan Nerva toe. als Eusebius, [2]) Lactantius, [3]) Victorinus [4]). Nerva zelf rekent het zich eene eer, zoo gedaan te hebben blijkens een door den senaat geslagen munt, die op de eene zijde hem voorstelt, op de keerzijde een palmboom draagt met opschrift: „Fisci Iudaici calumnia sublata."

Almelo. A. VAN VELDHUIZEN.

---

1) LXVIII, 1.
2) H. E. III, 20, 10.
3) De mort. persec. 3.
4) Apoc. 10, 11.

Digitized by Google

Letterkundig Overzicht.

Die Liebe im Neuen Testament. Ein Beitrag zur Geschichte des Urchristentums von D. Wilhelm Lütgert. Leipzig. A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung 1905. (Pr. *f* 3,55). — Die Medizin im Neuen Testament und im Talmud von Dr. Wilhelm Ebstein. Stuttgart. Verlag von Ferdinand Enke 1903 (Pr. *f* 5,20). — Biblische Zeit- und Streitfragen zur Aufklärung der Gebildeten. Herausgegeben von Lic. Dr. Boehmer und Lic. Dr. Kropatscheck. 1905. Verlag von Edwin Runge in Gr. Lichterfelde—Berlin. Das Abendmahl im Neuen Testament von R. Seeberg. Die Geschichtlichkeit des Markusevangeliums von D. Bernh. Weisz. Das Johannesevangelium und die Synoptischen Evangelien von Dr. Fr. Barth. — Das Comma Ioanneum. Auf seine Herkunft untersucht von Dr. K. Künstle. Freiburg im Breisgau. Herder'sche Verlagshandlung 1905. — Was heisst „Biblisches Christentum"? Vortrag von Dr. Herm. Lüdemann. Bern. Verlag von A. Francke 1905. — Geloof en Vrijheid door F. J. Krop, Hervormd Predikant. Zwolle. J. Tamse 1904. — De Historische kritiek en het geloof der Gemeente. Eene beschouwing door Dr. A. H. de Hartog, Predikant te Ommeren. Groningen, J. B. Wolters 1905.

Die Liebe im Neuen Testament. Ein Beitrag zur Geschichte des Urchristentums von Prof. Wilh. Lütgert. — Dit boek voorziet inderdaad in een leemte. Wij hadden tot dusver geen beschrijving van de liefde in het N. T.

Digitized by Google

Sedert de Reformatie drong de πίστις de liefde terug evenals trouwens de hoop, de derde in de Paulinische trias. Prof. Lütgert heeft die leemte voortreffelijk aangevuld. Zijn studie houdt het midden tusschen een wetenschappelijk en een z.g. populair geschrift; zij is zuiver historisch, een beschrijving van de liefde als de centraal-idee van de N. T.ische vroomheid; van hetgeen zij was, intensief en extensief, bij Jezus, bij de eerste gemeente, bij Paulus en volgens de Katholieke Brieven. Ook bespreekt hij hetgeen zijn onderwerp niet onmiddellijk raakt, de verhouding van de liefde tot andere ethische begrippen. Het geheel is zoo breed aangelegd, dat ik soms den indruk kreeg van een N. T.ische ethiek. Met diepen eerbied teekent hij de persoonlijkheid van Jezus als het volkomen orgaan van de liefde Gods. Bij Jezus is alles spontaan en absoluut. Hij spreekt niet maar handelt, louter uit medegevoel. Zijn liefde is genade, welke Hij uitoefent als een persoonlijk recht. Bij de eerste Christenen staat de liefde dikwijls naast het geloof en vindt zij haar voorbeeld in Christus. Kort maar zaakrijk beschrijft Lütgert de wijze waarop zij zich naar buiten openbaarde; den weldadigheidszin der gemeente, waarbij het privaatbezit intact bleef; haar afkeer van de Joodsche kasuistiek; haar zendingsijver, niet, als bij de Joden, een bedekte, private propaganda van persoon tot persoon, maar een spontane, enthousiaste beweging om, zoo mogelijk, allen deelgenooten te maken van het heil, dat zij zelve in Christus gevonden had. Niet het minst interesseerde mij de voorgeschiedenis van de liefde in het N. T., nl. het liefdebetoon in de Palestijnsche synagoge en de invloed van het Hellenisme. Beide hoofdstukken zijn niet de minst merkwaardige van het geschrift. In het eerste (S. 1—32) betoogt Lütgert hoe het gebod der liefde in zijn dubbelen vorm stamt uit de Wet, en waarin de liefde van God voor den Jood en, omgekeerd, de liefde van den Jood

Digitized by Google

voor God heeft bestaan; het tweede teekent de belangrijke wijziging, welke de Joodsche vroomheid ook op dit punt onderging door de aanraking met het Hellenisme. Het gebod der liefde wordt een natuurwet, vooral bij Philo. De vriendschap, die in het oude Israëlietisme niet bijzonder op den voorgrond trad, vindt haar lofredenaar in Sirach; in de plaats van het Joodsche begrip werk komt de idee deugd. De gansche studie is een gelukkig geslaagde bijdrage voor de geschiedenis van het oudste Christendom en tevens een soliede basis voor de nog onbeschreven geschiedenis van de liefde en het liefdebetoon in de Oud-Katholieke kerk.

Die Medizin im Neuen Testament und im Talmud von Prof. Wilh. Ebstein is een vervolg van het in 1901 door hem uitgegeven geschrift over de geneeskunde in het Oude Testament. Zooals de titel doet vermoeden, is de stof verdeeld in twee deelen, van ongelijken omvang. Het N. T. beslaat ruim 50, de Talmud ongeveer 200 bladzijden. Het N. T.ische gedeelte brengt een teleurstelling. Dat kon ook moeilijk anders. De berichten over de ziektegevallen in de Evangeliën en Hand. der Apostelen zijn zoo algemeen, dat een juiste beschrijving niet wel mogelijk is. Dientengevolge geeft Prof. Ebstein soms niet meer dan een paraphrase van den tekst, geïllustreerd met gelijke of ongeveer gelijke ervaringen van hemzelven en van anderen, of eindigende met een non liquet. Herhaaldelijk bespeurt men dat hier een niet-theoloog aan het woord is. Het geheel is te breed. Interessanter is het tweede gedeelte. Behalve een Inleiding over den oorsprong, de verdeeling, de taal en de overzettingen van den Talmud heeft het een uitvoerig overzicht van de Talmudische pathologie. Het zijn een aantal belangrijke, en ook wel minder belangrijke bijzonderheden over de geneeskunde en hare beoefening, over het huwelijk en de voortteling,

Digitized by Google

over de maatregelen voor en na de geboorte, over ernstige en lichte ongesteldheden, te breed ontwikkeld, maar, naar mij voorkomt, van hooge waarde voor hem, die den Talmud van zijn medische zijde wil leeren kennen. Drie registers, van plaatsen, geschriften en zaken, vergemakkelijken het gebruik.

Dr. Boehmer te Raben en Prof. Kropatscheck te Breslau hebben het plan opgevat, een serie kleine geschriften uit te geven over belangrijke O. en N. T.ische onderwerpen. Zij hebben zich daartoe de medewerking verzekerd van een aantal geestverwante geleerden, die met hen het positief Christelijk beginsel in de theologie willen hooghouden en, met terzijdestelling eener oppervlakkige apologie, het historisch karakter van de H. Schrift willen handhaven. M. a. w. Hier is niet de kritische maar de conservatieve school aan het woord. De lijst heeft o. a. de volgende namen: Voor het O. T. Oettli (Greifswald), Sellin (Weenen), Lotz (Erlangen), Von Orelli (Basel), König (Bonn), Giesebrecht (Königsberg); voor het N. T. Seeberg en Weisz (Berlijn), Kühl (Königsberg), Barth (Bern), Bachmann (Erlangen), Feine (Weenen). Het plan is tot een begin van uitvoering gekomen door de uitgaaf van een drietal geschriften over N. T.ische onderwerpen. Prof. Seeberg behandelt *Das Abendmahl im N. T.* (38 bl.). In 8 korte §§ bespreekt hij de instelling van het Avondmaal, de instellingswoorden, den gang der gebeurtenissen, de bedoeling van Jezus met het Avondmaal, de eschatologische zijde er van, het Avondmaal in den eersten na-Apostolischen tijd, de begrippen vleesch en bloed, de kern van het Avondmaal nl. de tegenwoordigheid van den levenden Christus. Een aanhangsel heeft de Avondmaalsgebeden volgens de Didache. Even bondig maar breeder bespreekt Prof. Weisz *Die Geschichtlichkeit des Markusevangeliums* (67 S.). De 4 §§ handelen over de herin-

Digitized by Google

neringen van Petrus, de verhouding van Markus tot Mattheüs, den inhoud en het doel van het Evangelie. Dr. Barth eindelijk bespreekt *Das Johannes evangelium und die synoptischen Evangelien* (45 S.), in 6 §§ over het zelfgetuigenis van het Ev., de argumenten tegen de echtheid, het geheim van de persoonlijkheid van Jezus, den persoon van Johannes, het eigenaardige en den inhoud van het Evangelie. Geschriften als deze hebben drie voordeelen. Zij bevattten alleen hetgeen, waarop het aankomt. Zij geven den tegenwoordigen stand van het vraagstuk en wekken op tot diepere studie. De 1e serie zal bestaan uit 12 Afll.; de prijs is Mk. 4.80.

Prof. K. Künstle te Freiburg stelde een onderzoek in naar de herkomst van het *Comma Ioanneum*. Zooals de aard van dit onderwerp medebrengt, is zijn boekske (61 blz.) een getuigenverhoor. Terwijl de verdedigers van de echtheid zich beroepen op allerlei pseudoniemen (Pseudo-Augustinus; pseudo-Hieronymus enz.), laat hij de officieele getuigen spreken. De oudste Grieksche HSS. hebben I Joh. V, 7 evenmin als de oude Oostersche vertalingen; ook was de lezing onbekend aan de rechtzinnige Kerkvaders van de 4de eeuw en later. Met de Protestantsche en vele R. C. kritici houdt K. den tekst voor een inlassching, die aan de oorspronkelijke redactie van I Joh. vreemd was, maar voorts gaat hij zijn eigen weg. Tischendorf (VII) en Westcott-Hort b.v. schrijven de lezing toe aan Vigilius, bisschop van Thapsus in N. Afrika, tegen het einde der 5de eeuw; Westcott-Hort zijn hiervan tamelijk zeker; zij schrijven: „The words first occur at earliest in the latter part of cent. V, that is, about the time of the persecution in N. Afrika by the Arian Vandals. They are quoted in part in two of the works attributed on slender grounds to Vigilius of Thapsus...." (*Introduction*, p. 104). Künstle kan zich hierin niet vinden.

Digitized by Google

De XII Bkk. *de Trinitate*, waarin de tekst voorkomt, zijn niet van Vigilius; zij behooren in Spanje (S. 16). De eerste, die de lezing heeft, is de Spaansche hereticus, de Christen-gnostiek Priscillianus, en wel in zijn verdedigingsgeschrift (*Liber apologeticus*) voor de in 380 te Saragossa vergaderde Bisschoppen, die een uiteenzetting van zijn leer hadden gevraagd. De tekst bij Priscillianus verschilt aanmerkelijk van dien der Vulgaat; o. a. stelt hij de aardsche getuigen vóór de hemelschen. De lezing moest dienen als bewijsplaats voor een van de hoofdgedachten van zijn leer, de absolute eenheid Gods, d. i. van Christus (Panchristismus), en is een poging om het vers van de aardsche getuigen te verklaren. Dat de lezing in Spanje ontstaan is, zal ook blijken uit de HSS. „Alle Handschriften ohne Ausnahme, die bis zum 10 Jahrhundert das C. I. enthalten, sind spanischen Ursprungs oder doch von spanischen Bibeltexten beeinfluszt" (S. 46).

Was heisst „Biblisches Christentum"? vraagt de Bern'sche Hoogleeraar Lüdemann. Aanleiding hiertoe vond hij in de verhouding van rechtzinnigen en vrijzinnigen. De Zwitsersche rechtzinnigen wenschen een Bijbelsch Christendom en stellen de vrijzinnigen voor het dilemma: „Een Bijbelsch Christendom of in het geheel geen Christendom" (S. 10). Hiertegen komt Prof. Lüdemann op; hij aanvaardt dat dilemma niet, althans niet in den geest der rechtzinnigen. Eenerzijds acht hij het dwaas, het bestaan van Jezus te betwijfelen, want het Christendom kan alleen uitgegaan zijn van Één, die in zichzelven beleefd heeft wat het Christendom is; de schrijver stelt Jezus hoog vanwege zijn innige religieusiteit en wil met de gansche Protestantsche Christenheid jubelen „Meinen Jesum lass ich nicht." (S. 13.). Maar anderzijds heeft hij een eigen opvatting van den naam Bijbelsch-Christelijk. „Die Hülle zurückschlagen, zu

Digitized by Google

welcher die Anschauungswelt einer längst vergangenen Zeit für uns geworden ist, und zwar mit fester Hand und unbefangenem Blick — aber nur um das in ihr verborgene Evangelium von Gottes ewiger Liebe zu dem werdenden und ringenden Menschenkinde daraus ans Licht zu ziehen, und dann uns in stets erneuter Arbeit an uns selbst freudig dazu bekennen, darauf kommt es an; denn so gewinnt und besitzt man, meinen wir, das echte und ursprüngliche, aber zugleich für immer gültige „*biblische Christentum*" (S. 35). Ik vermoed dat de Zwitsersche rechtzinnigen hiertegen bezwaar zullen hebben. Inderdaad geeft Prof. L. het wezen van het Christendom prijs. Het oorspronkelijke Christendom, zooals het in den Bijbel staat, was oneindig rijker. Het was de godsdienst der verlossing. Het kende niet slechts een Jezus maar ook den Christus, den behouder van zondaren, die de eeuwige liefde Gods in zichzelven verwezenlijkt heeft. Het 2de Evangelie kent een anderen Jezus dan „eine fremde, in dieser Welt nicht heimische Person, welche zunächst gleichsam incognito auf Erden erscheint und etwas ganz anderes ist, als seine Umgebung meint", ... die „in dunklen Gleichnissreden, absichtlich unverständlich furs Volk das Evangelium verkündigt." (S. 14). S. 28 vernemen wij dat het geloof in de parousie en het einde der dingen „niets anders is dan de overtuiging, welke ook wij hebben, dat in het Christendom en met de verschijning van Christus de godsdienst in de menschheid haar voleinding bereikt heeft." Zoo is er meer in deze verhandeling dat niet Bijbelsch-Christelijk is.

Geloof en Vrijheid door F. J. Krop. De Heer Krop is een slagvaardig man. Bovendien is hij een serieus man, die zich zijn positief Christelijke overtuiging niet schaamt. In de eene hand de troffel, in de andere het geweer. Ook hier zegt hij behartigenswaardige dingen

Digitized by Google

over Geloof en Vrijheid, in het bijzonder aan het adres van de modernen. Zijn woord is een getuigenis, waar en waardig.

De Historische kritiek en het geloof der Gemeente. Eene beschouwing door Dr. A. H. de Hartog. Onze ijverige medewerker heeft gemeend in het openbaar rekenschap te moeten geven van zijn verandering van standpunt. Van tegenstander der historische kritiek is hij voorstander geworden, niet door een vooropgezette theorie, maar door het onderzoek van de feiten (bl. 7). Zijn geschrift heeft onderscheiden juiste opmerkingen, b.v. over het zedelijk gezag der H. Schrift (bl. 26) en de toepassing der historische kritiek in de practijk (bl. 27 v.). Echter is de questie zelve te breed om in zoo kort bestek te worden behandeld. Ook is zij niet zoo eenvoudig als men op grond van deze bladzijden zou vermoeden. De geachte auteur heeft ze bijna uitsluitend besproken uit het oogpunt van voor- en tegenstanders, hetgeen aan het geheel iets onbestemds geeft. Blz. 16 zal men hem niet kunnen nazeggen: „degenen, die de critiek verwerpen, hebben tot voorwerp van hun geloof de Schrift als historisch geworden, onfeilbaar boek; degenen, die de critiek aanvaarden, hebben tot voorwerp van hun geloof de inwerking van den levenden God." Beiden hebben tot voorwerp van hun geloof den levenden God; zij gaan uiteen ten aanzien van de openbaringsidee. Elders (blz. 19) meent Dr. de Hartog dat het verschil tusschen voor- en tegenstanders gegrond is in een verschil van aanleg. Zou het niet veeleer berusten op een verschil van ervaring?

C. H. VAN RHIJN.

Digitized by Google

Varia.

Een komma in het Onze Vader.

In 1903 nam het Engelsche parlement het besluit, dat de komma in het Onze Vader, welke tot dusver *achter* aarde stond, in de Engelsche vertaling voortaan *voor* aarde zou geplaatst worden. Men moest dus niet meer drukken: Uw wil geschiede op aarde, gelijk in den hemel, maar: Uw wil geschiede, op aarde gelijk in den hemel. De beteekenis van deze verplaatsing is, dat daardoor de laatste woorden, op aarde gelijk in den hemel, niet komen te slaan op de derde bede alleen, maar op de drie voorafgaanden. Nestle heeft deze verandering in zijn uitgaaf van het Nieuwe Testament overgenomen, Westcott-Hort hebben ze uitdrukkelijk aanbevolen (zie § 421 van hun Introduction). Zij is echter niet nieuw. Volgens Nestle (*Zeitschr. für die N. T.liche Wissenschaft*, 1905, I, S. 107 f.) komt zij reeds voor in den kommentaar, dien Fr. Kauffmann aan de school van Ulfilas toekent (Migne 56,742): Communiter autem accipi debet quod ait, Sicut in coelo et in terra: id est Sanctificetur nomen tuum, sicut in coelo, et in terra. Adveniat regnum tuum, sicut in coelo, et in terra. Fiat voluntas tua, sicut in coelo et in terra. Wat de lezing zelve betreft, moet ik op inwendige gronden haar juistheid betwijfelen. De verplaatsing mislukt op de 2de bede. De discipel kan bidden dat Gods naam geheiligd worde en Zijn wil geschiede op aarde gelijk in den hemel, maar niet dat Gods koninkrijk of Zijn heerschappij kome, d. i. zich uitbreide,

Digitized by Google

op aarde gelijk in den hemel. Waar het koninkrijk of de heerschappij Gods aanwezig is, behoeft die niet te komen. Overigens is het juist de vergelijking, die de strekking van de 3de bede verhoogt. De aarde te vormen naar den hemel — 't is een van die absolute, majestueuse gedachten, waaraan wij den Heer Christus herkennen.

Matth. X, 8 v.: . . . . *δωρεὰν ἐλάβετε, δωρεὰν δότε; μὴ κτήσησθε χρυσὸν μηδὲ ἄργυρον μηδὲ χαλκὸν εἰς τὰς ζώνας ὑμῶν; μὴ πήραν εἰς ὁδόν* . . . .

Mark. VI, 8: *Καὶ παρήγγειλεν αὐτοῖς ἵνα μηδὲν αἴρωσιν εἰς ὁδόν εἰ μὴ ῥάβδον μόνον, μὴ ἄρτον, μὴ πήραν, μὴ εἰς τὴν ζώνην χαλκόν.* Vgl. Luk. IX, 3 (X, 4. XXII, 35 v).

De Synoptici hebben dit woord van Jezus in verschillenden vorm. Volgens Markus mochten de jongeren op hun tocht door het Joodsche land alleen het allernoodzakelijkste medenemen, ook geen geld of brood. Volgens Mattheüs mochten zij geen geld verdienen of aannemen (voor genezingen en andere wonderen, vgl. vs. 8*a*), noch een pera of zak medenemen. Sommige uitleggers hebben bij pera aan een broodtasch gedacht, hetgeen echter een herhaling zou zijn van het voorafgaande, *μὴ ἄρτον*, geen brood. Volgens Deiszmann (*Die Christl. Welt*, 1903, No. 11) wordt een (reis-) tasch bedoeld, in de speciale beteekenis, welke péra heeft in een te Kefr-Hauar in Syrië gevonden Grieksch inschrift uit den Romeinschen keizerstijd. Het is van een slaaf (wij zouden zeggen: belijder) der „Syrische godin" en handelt over bedeltochten, welke hij voor de „meesteres" gedaan had; triomfantelijk bericht de heidensche zendeling dat elke bedeltocht wel zeventig zak opgeleverd had. Pera kan hier natuurlijk niet bedoeld zijn in den zin van een medegenomen zak met proviand, maar moet de beteekenis hebben van „bedelzak." Juist in dezen zin voegt het woord uitnemend in het verband volgens

Digitized by Google

Mattheüs: Gij zult voor u zelven geen geld verkrijgen — zie over κτάομαι, Baljon i. v. —; gij zult niet bedelen. De tegenstelling is merkwaardig! Terzelfder tijd dat de bedelslaaf der Syrische godin het land doortrekt om in haar naam aan de bewoners een gift te vragen, en van dorp tot dorp het aantal lastdieren vermeerdert, die den vromen roof naar het heiligdom slepen, zendt Jezus Christus, die geen rustplaats heeft voor zijn hoofd, zijne leerlingen uit met het waarlijk koninklijke woord: Geneest kranken, reinigt melaatschen, drijft booze geesten uit; om niet hebt gij het ontvangen; geeft het om niet. Gij zult geen goud verwerven, geen zilver en geen koper in Uwe gordels; (neem) geen zak op den weg (Deiszmann, t. a. pl.).

Tabor, de berg der verheerlijking?

Op welken berg de verheerlijking van Jezus plaats had, zeggen de oudste berichten niet. Marcus (IX, 1) en Mattheüs (XVII, 1) spreken van een hoogen berg, Lucas (IX, 28) van den berg, II Petr. (I, 18) van den heiligen berg. De traditie van den Tabor komt het eerst voor bij Origenes, + 254 [bij Ps. 89 vs. 13 (Delarue II,775): *Θαβὼρ δέ ἐστι τὸ ὄρος τῆς Γαλιλαίας, ἐφ οὗ μετεμορφώθη ὁ Χριστός*], voorts bij Cyrillus van Jeruzalem, ongeveer 348 (*Catech.* 12, 16). Eusebius in zijn *Onomastikon* en Hieronymus in zijn bewerking er van zwijgen over den Tabor als de berg der verheerlijking. Intusschen duikt terzelfder tijd de overlevering op dat de Tabor ook de „zeer hooge berg" der verzoekingsgeschiedenis geweest is. Zij komt voor bij Epiphanius (*Haer.* 51, 21), tweemalen bij Hieronymus (Ep. 46, 12 ad Marcellam; Ep. 108, 12 (Vall. I, 209, 704) en bij Origenes. Volgens herhaald getuigenis van beide laatste schrijvers stond in het ruim 100 n. Chr. vervaardigde en in fragmenten bewaard gebleven Evangelie der Hebreërs een bij Matth. IV, 1, 8 behoorende aanteekening: (*ὁ σωτὴρ φησι* of

Digitized by Google

Ἰησοῦς ἔφη) Ἄρτι ἔλαβέ με ἡ μήτηρ μου τὸ ἅγιον πνεῦμα ἐν μιᾷ τῶν τριχῶν μου καὶ ἀνήνεγκέ (ἀπήνεγκέ) με εἰς τὸ ὄρος τὸ μέγα Θαβώρ. In de traditie was dus de Tabor zoowel de *ὄρος ὑψηλόν λιὰν* van Matth. IV, 8 als de *ὄρος ὑψηλόν* van Matth. XVII, 1. Een nawerking van die verwarring is het bericht bij den Pelgrim van Bordeaux [Itinera, p. 1 (Genevae 1879), 18], dat men destijds, d. i. ± 330, den berg der verheerlijking aanwees niet ver van den Olijfberg, bij Jeruzalem, hetgeen alleen op den berg der verzoeking kan slaan. Waarschijnlijk is de naam Tabor ontstaan uit de aanduiding van den berg in Matth. IV, 8 en Matth. XVII, 1 als een *zeer hooge* en een *hooge* berg. Zij scheen zoo goed te passen op den hoogen, geisoleerden kegel van den Tabor, die nog nog heden bij de Arabieren Dschebel et-Tur, d. i. de berg, heet. Inderdaad was de Tabor noch de berg der verzoeking, noch die der verheerlijking. In de verzoekingsgeschiedenis kan niet aan een bepaalden berg worden gedacht, omdat niet één berg zoo hoog was, dat men van daar alle koninkrijken der wereld kon zien, waarom het ook niet toevallig is, dat de naam ontbreekt. Maar evenmin kan de Tabor de berg der verheerlijking zijn. Wij kunnen ons de verheerlijking alleen denken in de plechtige stilte der eenzaamheid en zoowel voor als na, dus zeker ook wel ten tijde van Christus, was de berg bewoond en versterkt. Het vermoeden van Keppler (*Wanderfahrten* u. s. w. 2te Aufl. S. 365) dat het tooneel zal plaats gehad hebben op een van de bergranden, behoeft nader bewijs. Ook is de Tabor-traditie onwaarschijnlijk met het oog op het verband van den tekst. Het onmiddellijk voorafgaande verplaatst ons te Caesaréa—Philippi, dus op aanmerkelijken afstand van den Tabor. Dat er „zes" dagen verliepen tusschen het gesprek te Caesaréa—Philippi en het verblijf op den berg, zoodat de Heer in dien tijd gemakkelijk den Tabor kan bereikt hebben (Matth. XVII, 1), is op zichzelf juist, maar de kracht van dit

Digitized by Google

argument wordt verzwakt door de overweging, dat de tijdsbepalingen bij Mattheüs bloote overgangsformules zijn en moeten dienen om de stof te verbinden (*Theol. Stud.* 1897, bl. 424 v.). Met Lange (*Das Leben Jesu*, II, S. 904) geef ik daarom de voorkeur aan den Hermon. Hij is de hoogste berg in de nabijheid van Caesaréa—Philippi. Vgl. A. Hilgenfeld, *Novum Testamentum extra canonem receptum*, 1884. Th. Zahn, *Geschichte des N. T.lichen Kanons*, II, 1, S. 690 f. en over de lotgevallen van den Tabor, mijn bewerking van het *Bijbelsch Woordenboek* van Riehm, II, i. v.

Matth. XVII, 15: . . . . ὅτι σεληνιάζεται καὶ κακῶς πάσχει; πολλάκις γὰρ πίπτει εἰς τὸ πῦρ καὶ πολλάκις εἰς τὸ ὕδωρ· Vgl. Mark. IX, 22.

Volgens de Kommentaren is hier een epileptisch lijden bedoeld, dat samenhing met het wassen der maan. Zahn (*Das Ev. d. Matthäus*, 2te Aufl. S. 558) denkt aan een toestand van somnambulisme, tengevolge waarvan de knaap dikwijls in het vuur en het water viel. Een meer aannemelijke verklaring vond ik in *Die Keilinschriften und das Alte Testament* von E. Schrader, 3tte Aufl. *mit Ausd. auf die Apokryphen, Pseudepigraphen und das N. Testament* von H. Zimmern und H. Winckler, 1903, S. 363 f. 366. In het Babylonische Oosten was Nergal de god van de afnemende, Sin van de wassende maan, waarom zij wellicht „de Tweelingen" heetten. Maar Nergal was ook de god van de koorts en Sin wierp in zijn hoedanigheid van Sin ellammê d. i. misschien als Tweelingsmaan, in het water en vuur, d. i. in koude en hitte bij koorts. Voorts heet het van Sin, dat hij „vuur en water hield," hetgeen wel niets anders kan beteekenen dan dat hij bij koorts koude en hitte veroorzaakte. De toepassing met het oog op Matth. XVII, 15

Digitized by Google

is openbaar. Vuur en water zijn niet in eigenlijken zin te verstaan.

Rom. VIII, 23: *οὐ μόνον δέ ἀλλά καὶ αὐτοί τὴν ἀπαρχήν τοῦ πνεύματος ἔχοντες, ἡμεῖς καὶ αὐτοὶ ἐν ἑαυτοῖς στενάζομεν υἱοθεσίαν ἀπεκδεχόμενοι, τὴν ἀπολύτρωσιν τοῦ σώματος ἡμῶν.*

Bij de gewone interpunctie is Paulus hier in tegenspraak met zichzelven. Volgens Paulus toch zijn de geloovigen, krachtens de *υἱοθεσία*, kinderen Gods. *τέκνα θεοῦ*. Maar hoe kunnen zij dan volgens vs. 23 de aanneming tot kinderen nog verwachten? Het een is niet te rijmen met het andere. D F G laten *υἱοθεσίαν* weg, waarmede het bezwaar verdwijnt. Echter is die weglating niet gerechtvaardigd met het oog op de oudste getuigen. Vele exegeten meenen dat *υἱοθεσίαν* hier de beteekenis heeft van: „het volle bezit er van", zoodat dan het volgende: *τὴν ἀπολύτρωσιν τοῦ σώματος ἡμῶν* appositie wordt. Zoo ook de Stat. Vert. en de aanteekening der Synod. Vert. Maar nergens maakt Paulus onderscheid tusschen het volle en het gedeeltelijke bezit van de *υἱοθεσία*. Prof. Van Leeuwen stelt daarom een andere en m. i. betere opvatting voor (*Bijbel-Studiën*, 1904, blz. 27 vv.). In het voetspoor van Luther maakt hij *ἀπεκδεχόμενοι* los van *υἱοθεσίαν* en verbindt dat verbum met *τὴν ἀπολύτρωσιν*. Hij neemt de komma achter *ἀπεκδεχόμενοι* weg en plaatst die achter *υἱοθεσίαν*, zoodat men krijgt: *στενάζομεν υἱοθεσίαν, ἀπεκδεχόμενοι τὴν ἀπολύτρωσιν τοῦ σώματος ἡμῶν* d. i. vertaald, voluit: En niet slechts dit, maar ook wij zelven die de eerstelingsgave des Geestes hebben, wij ook zelven zuchten bij ons zelven over het zoonschap, verwachtende de verlossing van ons lichaam. „Dit is dus", zegt Prof. Van Leeuwen, „de zinrijke en treffende bedoeling van Paulus: de geloovigen weten ja, dat zij tot Gods kinderen zijn aangenomen; maar juist dat bewustzijn van zoo groote genade ontvangen te hebben en tot zoo hoogen rang

Digitized by Google

te zijn verheven geworden, maakt, dat zij, bij de gedurige ervaring van daaraan niet te beantwoorden zooals het wezen moest, en bij de gedurige ondervinding van het lijden dezes tijds, juist ook daarover nog zuchten in zichzelven, en verlangend uitzien naar de verlossing huns lichaams."

Rom. XVI, 4: *οἵτινες ὑπέρ τῆς ψυχῆς μου τὸν ἑαυτῶν τράχηλον ὑπέθηκαν.*

Van het getrouwe echtpaar Aquila en Prisca zegt Paulus hier: Die voor mijn ziel (leven) hun hals hebben gewaagd. Sommige uitleggers vatten deze woorden letterlijk op: Aquila en zijn vrouw zouden, om den tot den dood door middel van den bijl veroordeelden Paulus te redden, hun eigen hoofd op het blok gelegd hebben. Anderen beweren dat de uitdrukking overdrachtelijk bedoeld is: den hals wagen beteekent z. v. a. eigen leven wagen. Voor deze verklaring heeft Adolf Deiszmann steun gevonden in een onlangs gevonden tekst. Onder de te Pompeji opgegraven voorwerpen nl. zijn resten van bibliotheken der oude bewoners, terwijl men ook een middel gevonden heeft om de verkoolde boekrollen gedeeltelijk weder leesbaar te maken. Een dezer rollen, uit Herkulanum, bevatte een biographie van den Epicurëer Philonides, die ongeveer 175—150 v. Chr. bloeide. De auteur is onbekend, ook de tijd van vervaardiging, maar zij moet in elk geval opgesteld zijn na 150 v. Chr. en vóór 79 n. Chr., toen Herkulanum onderging, en brengt ons dus in, of althans dicht bij den tijd van Paulus. Voor ons doel is zij belangrijk omdat zij in het begin de volgende woorden heeft: „[Voor (?)] den meest geliefden onder de verwanten of vrienden zou hij zeker gaarne den hals geven." De overeenkomst is openbaar. Alleen het werkwoord verschilt. Paulus heeft hypotithemi, de tekst van Herkulanum paraballo ton trachelon. Het moet een groot

Digitized by Google

persoonlijk offer geweest zijn, dat Aquila en Prisca voor Paulus gebracht hebben, iets dat men, volgens de twee decenniën na den brief aan de Romeinen onder de lava begraven Heidensche rol, alleen „voor den meest geliefden onder de verwanten of vrienden" pleegt te doen. (*Die Christl. Welt*, 1903, No. 26.).

C. H. VAN RHIJN.

Digitized by Google

Digitized by Google

Wijsbegeerte der theologie.

II.

Naar twee zijden hebben wij voor de wijsbegeerte der theologie te bepalen de grenzen van haar roeping. Ze is vooreerst opgekomen uit een ander motief, en beoogt ook een ander doel dan hetgeen men in onzen tijd godsdienstwetenschap of godsdienstwijsbegeerte noemt. Want deze is voortgekomen uit de theologia naturalis, zooals ze in de 18e eeuw werd verstaan; niet op eenmaal, maar met geleidelijke overgangen. De onderscheiding tusschen eene religio et theologia naturalis en eene religio et theologia revelata werd aangegrepen, om eerst beide zelfstandig naast elkâar te plaatsen, ze dan van elkâar los te maken en te scheiden, en ze eindelijk tegenover elkâar te plaatsen. Wat de reformatoren genoemd hadden het semen religionis, de overblijfselen van het beeld Gods, werd in de 18e eeuw beschouwd als de geheele religie. Deze theologia naturalis was derhalve niet dan eene saecularisatie van de theologie, eene uitzuivering van hare transscendente elementen, om haar eindelijk te beperken binnen de grenzen van het algemeen-menschelijke. Zij veronderstelt eene natuurlijke of algemeen aanwezige kennis van de waarheid der religie, en rekent er dus niet mede dat deze kennis gestoord is door de zonde. Zij erkent niet dat de kennisse Gods thans beperkt is tot de gemeente der Christgeloovigen, en dat dus ook de kennis der theologie naar dezen maatstaf moet beoordeeld worden, En voor de toekomst bindt zij de zaligheid niet aan de weder-

Digitized by Google

geboorte en het geloof, maar aan de natuurlijke kennis van God en aan de deugd. De deïstische scheiding van God en de wereld bracht er toe om de religie te isoleeren vàn de overige levensterreinen, en deed onvermijdelijk de kennis der natuur en der openbaring uiteenvallen [1]).

Van deze theologia naturalis is de godsdienstwetenschap eene natuurlijke consequentie. De gemeenschappelijke veronderstelling, dat er zoo iets als natuurlijke religie is, wordt hier slechts volledig vastgehouden. Deze natuurlijke religie is „de godsdienst zelve," „het wezen van den godsdienst," of iets dergelijks; en al het andere is bijkomstig òf schadelijk. Naar dit wezenlijke, naar dit afgetrokkene, naar deze abstractie, die onder of achter de concreete verschijnselen verscholen zit, moet onderzoek gedaan worden; terwijl van-meet-aan tegenover deze verschijnselen eene neutrale houding moet aangenomen worden. Dat het niet gaat om de kennis van de verschijnselen als zoodanig, bepaalt het onbevooroordeelde en onafhankelijke karakter van dit onderzoek. Nu zal deze wetenschap door ieder beoefenaar wêer ietwat anders opgevat worden; zij is, naar de opmerking van Heinrici „recht eigentlich die Disziplin der Hypothesen." Maar hare veronderstelling is in elk geval de loochening van het objectief, transscendent en absoluut karakter der chr. religie.

Prof. Tiele, wiens Gifford-lezingen we nu als normatief voor deze wetenschap nemen, heeft deze beginselen duidelijk uitgesproken. De beoefenaar van de godsdienstwetenschap, zegt hij, staat tegenover alle vormen van godsdienst volkomen objectief, maar onderscheidt ze zorgvuldig van de godsdienst zelve. Die openbaart zich

---

1) Salomon van Til, Theologiae utriusque compendium cum naturalis tum revelatae, 1704, biedt een leerzaam voorbeeld. Beide, de natuurlijke en de geopenbaarde religie en theologie, worden zoo zelfstandig naast elkàar geplaatst, dat ze feitelijk reeds onafhankelijk van elkàar bestaan.

Digitized by Google

in alle, meer of minder, gebrekkiger of volledige, maar toch in alle, en daarom bestudeert hij ze. Hij weet niet van ketters, scheurmakers, heidenen; voor hem als man van wetenschap zijn alle godsdienstvormen slechts voorwerp van onderzoek, verschillende talen, waarin het godsdienstig gemoed zich uitspreekt, middelen voor hem om door te dringen tot de kennis van die godsdienst die boven alle staat (1 bl. 8). Niet het object der religie, maar de subjectieve religie, haar verschijnselen in de geschiedenis, zijn de realiteit, die voor den onderzoeker als uitgangspunt geldt. „De vraag zelf, of aan de wijsbegeerte, de metafyzika, een oordeel toekomt over de werkelijkheid van het voorwerp des geloofs, gaat ons hier niet aan. Wij kunnen haar in 't midden laten. Het onderwerp onzer wetenschap is niet het bovenmenschelijke zelf, maar de godsdienst die op het geloof in het bovenmenschelijke gegrond is. En die godsdienst te onderzoeken als historisch-psychologisch en te gelijk sociaal, dus als zuiver menschelijk verschijnsel, behoort geheel tot de bevoegdheid der wetenschap" (bl. 4). Deze wetenschap onderscheidt derhalve, evenals het middeneeuwsche realisme, tusschen een wezen en een' vorm der dingen als buiten ons bestaande; zij beschouwt de kennis van dat wezen als den inhoud der ware wetenschap, en verklaart alle andere kennis voor schijnkennis. Ze valt zelfs terug op de middeneeuwsche speculatie, dat één ident wezen verborgen ligt achter de differentiatie der vormen en verschijnselen. Het doel dezer wetenschap is toch „de beantwoording van de vraag, wat de godsdienst, die zich in al deze verschijnselen openbaart, wezenlijk is en waaruit zij voortkomt" (bl. 12); het doel is „het onderzoek van datgene wat het blijvende is in al het wisselende, het onveranderlijke in al de veranderende, voorbijgaande, elkander verdringende vormen, wat met één woord de kern, het wezen van de godsdienst is en waaruit zij voortspruit" (bl. 26).

Digitized by Google

Dezelfde onderscheiding tusschen het wezen en den vorm der dingen, die voor ons toch slechts van logische waarde is, wordt telkens vooropgesteld; en dan wordt ook telkens wêer te verstaan gegeven, dat het niet aankomt op den vorm, maar op het wezen. De beide elementen worden eerst onderscheiden, en daarna tegenover elkâar geplaatst, om onwillekeurig het eene te verlagen en het andere te verhoogen. De eigenlijke strekking dezer Gifford-lezingen moet uit dit oogpunt beschouwd worden. Tot den vorm behooren wat wij gewoonlijk noemen de afzonderlijke godsdiensten. Dus komt het niet op deze godsdiensten, welke dan ook, op hun getal, voornamelijk aan, maar op hun wezen, op hun gemeenschappelijk wezen. Dit wezen der vroomheid, en dus het wezen der godsdienst is Aanbidding, adoratio (2 bl. 168v.); en deze adoratio wordt evenzeer gevonden in de lagere natuurgodsdiensten, in de nog barbaarsche godsdiensten (bl. 174v.). „Het wezen der godsdienst zoeke men . . . in een gezindheid, in de religieuziteit. De godsdienst is wezenlijk eene gemoedsstemming, waarin al dat andere zijn oorsprong neemt. Godsdienst is vroomheid, zich uitend in woord en daad, in voorstelling en handeling, in leer en leven. Een bejaard Roomsch-katholiek priester klaagde mij eens dat hij 's winters niet meer uitging, omdat zijn zwak gestel de guurheid van het wêer niet kon wêerstaan. Hoe hij dan in zijn groote, koude parochiekerk nog den dienst kon verrichten? vroeg ik. — O, was 't antwoord, dat is devotie. — Ik had den ouden man lief om dat eenvoudig woord en zag hem met eerbied aan . . . Want ik zeide tot mijzelf: deze man die naar 't oordeel onzer stoere calvinistische vaderen, als bedienaar der paapsche mis, een afgodendienaar zijn zou, is een waarlijk vroom man. Getrouw aan zijn gelofte als priester moest hij het offer, voor hem de heiligste handeling van zijn godsdienst, opdragen. Moest dit zijn einde verhaasten, hij had er niet naar te vragen. God mocht het weent!

Digitized by Google

Hier was godsdienst, want hier was vroomheid, devotie" (bl. 167).

Het theoretisch pogram dezer godsdienstwetenschap doet haar praktische strekking verstaan. Zij moet bij elke gelegenheid haar onverschilligheid en geringschatting ten opzichte der vormen uitspreken, om te doen uitkomen dat haar liefde alleen gericht is op het wezenlijke. Maar ook zij zal in de praktijk niet ontkomen aan de consequentie van het beginsel, dat achter deze antipathie verborgen ligt. Zij zal naar haar eigen strekking er toe medewerken, dat de bijkomstige vormen van godsdienst ook als zoodanig behandeld worden. Zij is zelve ontstaan uit de overtuiging, dat de godsdienstvormen niet anders zijn dan éene idololatrie. Ging het ideaal dezer wetenschap in vervulling, dan zou evenals voor den beoefenaar van de godsdienstwetenschap, ook voor de godsdienstige menschheid onvermijdelijk de vraag naar de werkelijkheid van het voorwerp van den vormendienst hare waarde verliezen. Toch moet prof. Tiele, om het materiaal zijner wetenschap niet met eigen hand uit den weg te ruimen, deze consequentie van zijne theorie wel afwijzen. Hij acht zelfs niet ongevaarlijk, dat de vormen alle waarde verliezen; blijkbaar, omdat dan de godsdienstwetenschap zichzelve overbodig zou maken. „Want die z. g. zuiver-geestelijke godsdienst, waarmee sommigen gedweept hebben, is alleen daar mogelijk waar het eigenlijk-religieuse verdwenen en in zekere overspannen wijsgeerige bespiegeling is opgelost" (1 bl. 272). De godsdienstvormen mogen zelfs niet, gelijk men zou verwachten, beschouwd worden als een noodzakelijk kwaad. „Met von Siebeck keur ik af, dat men de uitwendige openbaringen, de waarneembare verschijnselen van het godsdienstig bewustzijn als onbelangrijke bijzaken beschouwt en de studie daarvan verwaarloost. Vooral acht ik het verkeerd te beweren, dat het er niet op aankomt wat men gelooft en leert en hoe men aanbidt, mits men maar iets geloove en op eenigerlei wijze

Digitized by Google

aanbidde. Maar al geef ik toe, dat de inhoud der leer en de vormen der eeredienst voor het religieuze geenszins onverschillig zijn, ik kan niet toegeven dat zij tot het wezen der godsdienst behooren, evenmin als ik mijn lichaam kan beschouwen als behoorende tot mijn wezen als mensch of meenen zou dat het verlies van een mijner ledematen of zintuigen een vermindering mijner persoonlijkheid, mijner waarachtige menschheid zou zijn. Het is een levensvoorwaarde voor de godsdienst, dat het inwendige zich afspiegelt in het uitwendige, het subjectieve zich steeds objectiveere" (2 bl. 158v). Deze actie der afspiegeling, der objectiveering is dan zooveel als de „ontwikkeling van de godsdienst" (1 bl. 246).

De motieven der godsdienstwetenschap kunnen in hunne werking beoordeeld worden uit de geschiedenis. Ze zijn voor een goed deel reeds aanwezig in de Stoa en in het Nieuw-platonisme, die de beteekenis van het positieve en het uitwendige steeds ondermijnden, ten behoeve van eene hoogere en algemeen-geldende levensleer. Ze keeren in de geschiedenis telkens in andere combinatie en met nieuwe toepassing terug; maar zij plegen zich gemakkelijk te huwen aan eene saecularisatie van de wereldbeschouwing, en plaatsen zich rusteloos tegenover het particularisme der chr. kerk. In de middeneeuwen ontstond zelfs eene beweging, die zich rechtstreeks keerde tegen het bestand der chr. kerk. Het Averroïsme wendde zich zoo beslist mogelijk van de positieve religie af. De kruistochten verzwakten voor velen de tegenstelling tusschen de drie monotheïstische godsdiensten; het oude streven herleefde, om achter de verscheidenheden het gemeenschappelijke te zoeken en tot eene algemeen-menschelijke religie te komen. Om dit doel te bereiken, moest men beginnen met elken vorm der bijzondere historische openbaring terzij te stellen, en den weg van algemeen-geldende wetenschappelijke kennis in te slaan. Op deze wijze keerde men met nieuw-platonische herinneringen terug tot het denkbeeld van eene algemeene

Digitized by Google

op de wetenschap gebaseerde religie; — maar de laatste inhoud dezer gemeenschappelijke overtuiging bleek niet anders te wezen dan eene algemeen-menschelijke zedeleer. Dit verschijnsel der grieksche wijsbegeerte keert alzoo op andere wijze terug in de geschiedenis der chr. kerk. In Abaelard's dialoog wordt gedebatteerd over de vraag, of de natuurlijke religie is de eenige precieuse inhoud van het Christendom; de vraag wordt zoo duidelijk mogelijk gesteld, en later door Roger Bacon in dien zin beantwoord, dat de moraliteit is de inhoud der universeele religie.

Tweeërlei moet dus in aanmerking komen bij de beoordeeling van de godsdienstwetenschap. De middeneeuwsche wijsbegeerte van het realisme ging altijd uit van het onderscheid, als buiten ons bestaande, tusschen wezen en vorm der dingen. Zij beschouwde dan de kennis van het wezen als het doel der ware wetenschap; maar de kennis van het afzonderlijke als zoodanig had voor haar geen waarde om haarzelfs wil. In dit opzicht is de godsdienstwetenschap verwant aan de abstracte speculatie der antieke wijsbegeerte. En het tweede, dat hier in herinnering moet komen, is dit. Uit de middeneeuwen werd in de latere protestantsche theologie weêr opgenomen eene dubbele theologie, eene geopenbaarde en eene natuurlijke theologie, wel naar oorsprong en terrein, maar niet qualitatief onderscheiden. Zoowel vóor als na de 16e eeuw oordeelde men vaak, dat ze bij elkâar behoorden, en elkâar aanvulden, en elkâar noodig hadden, en niet met elkâar in strijd konden komen. Wilde men nu de verschillende „godsdiensten" laten gelden als zoovele uitingen of openbaringen van den algemeen-menschelijken sensus divinitatis, dan ware de vraag eenvoudig gesteld; maar heel anders was de beoordeeling, wanneer men dit opzettelijk niet wilde, en den sensus divinitatis voor de religie zelve wilde doen doorgaan. In het laatste geval werd de appreciatie van de chr. religie en van de idololatrie gewijzigd in

Digitized by Google

dien zin, dat de chr. religie zelve viel onder de rubriek der idololatrie. En in dezen zin opgevat, moesten de theologia naturalis en de theologia revelata elkâar wel loslaten in de geschiedenis, elk haar eigen weg gaan, geheel uit elkâar vallen, en zich tegenover elkâar plaatsen. De godsdienstwetenschap is geboren uit de emancipatie van de natuurlijke theologie, en zooveel als haar wetenschappelijke formuleering. De strijd van de Leidsche theologie tegen de kerkelijke rechtzinnigheid, zooals die in de 2e helft der vorige eeuw is gevoerd in ons vaderland, was wèl verstaan een strijd van de oude theologia naturalis tegen de oude theologia revelata; en zij zal, zooals de geschiedenis der laatste jaren reeds leert, de consequentie van haar eigen beginsel niet ontgaan.

Het bezwaar, door H. von Siebeck ingebracht tegen het tegenover-elkâar-plaatsen van het uiterlijke en het innerlijke der religie, is daarom m. i. van beslissende beteekenis in de geschiedenis. De wigge van het polemisch dualisme, eenmaal ingedreven, moet doorgaan, totdat zij het gehéel heeft gespleten in twee tegenstrijdige bestanddeelen. Zoo heeft Lessing indertijd zijne kerkelijke tegenstanders bestreden met de formuleering: „de letter is niet de geest, en de bijbel is niet de religie;" hij heeft hen bestreden met de onderscheiding van het wezenlijke en het onwezenlijke in den bijbel en in de kerk, in het dogma en in den eeredienst. De tegenstelling van het uiterlijke en het innerlijke in de religie leidt er toe in de praktijk, om te worden eene eene tegenstelling van schaal en kern. Deze opvatting brengt op een doolweg; want zij leert de schaal eenvoudig weg te werpen, ten einde de kern te kunnen behouden [1]). Derhalve is te vreezen, dat velen het voorbeeld van Lessing zullen volgen, en zich van zijne tegenstelling zullen bedienen, om alle waarde-hechten aan vormen

1) Lehrbuch der Religionsphilosophie 1893 bl. 263 v.

Digitized by Google

finaal af te snijden; en dat zij hierdoor zullen voorbereiden die zuiver geestelijke godsdienst die, naar het woord van prof. Tiele, alleen daar mogelijk is, waar het eigenlijk religieuse verdwenen en in zekere overspannen wijsgeerige bespiegeling opgelost is. De geschiedenis der 18e eeuw is zoo leerzaam in dit opzicht. Uit de geschriften van Leibniz en Chr. Wolff ontstond eene opvatting van de religie en de theologie, die beide onafhankelijk maakte van het historische Christendom. Men kon religie hebben, ook zonder het Christendom; dit laatste was dus voortaan niet meer onmisbaar tot zaligheid. En juist uit deze scheiding van religie en Christendom werd geboren de scherpe polemiek, die de chr. kerk in haar historisch bestand in gevaar bracht. De geschiedenis der 19e eeuw heeft de praktische gevolgtrekkingen van heel deze theorie aan het licht gebracht. De godsdienstwetenschap zal m. i. hare vrienden voor dit moeilijke dilemma plaatsen in de 20e eeuw, het eene òf het andere te verliezen. Geeft zij de „godsdienstvormen" prijs als slechts van bijkomstige waarde, dan zal zij de religie niet kunnen bewaren voor de volgende generatiën. Laat zij daarentegen de „godsdienstvormen" gelden, dan zal zij bevorderen wat zij wenscht tegen te houden.

De nieuwere tijd, zoowel de natuurwetenschap als de idealistische wijsbegeerte, is voortgekomen uit een verzet tegen het wijsgeerig standpunt der godsdienstwetenschap. Er is eene wijziging gekomen in de opvatting van de realiteit der dingen buiten ons en van de zekerheid onzer kennis; en deze wijziging is ontstaan uit het inzicht in het karakter van onze waarnemingen en voorstellingen. Elk object van kennis is ons slechts gegeven in zijne relatie tot het subject. Wij kunnen wel in het afgetrokkene onderscheiden tusschen een ding-an-sich en de eigenschappen van een ding; maar beide zijn producten van onzen geest, die wij met behulp van ons onderscheidingsvermogen van elkâar

Digitized by Google

losmaken en daarna verzelfstandigen. Deze werkzaamheid van den geest moet gekend en onderscheiden worden als eene werkzaamheid van ons intellect; zoo niet, dan wordt met die verzelfstandiging een ongeoorloofd spel gedreven. Zoodra die werkzaamheid ingezien wordt, en dientengevolge het relatie-karakter der waarnemingen en der voorstellingen ontdekt wordt aan ons bewustzijn, wordt dat spel afgesneden. De onderscheiding van het wezen en den vorm, van het innerlijke en het uiterlijke der dingen is een logische onderscheiding, door onzen eigen geest gemaakt vanwege het karakter onzer zinnenkennis, maar niet buiten ons aanwezig in de dingen zelve. Het inzicht in het logisch karakter dezer onderscheiding heeft geleid tot de differentiatie tusschen het subjectieve en het objectieve element in onze kennis van de dingen. Eigenlijk ligt hier een onderscheid tusschen de oude en de nieuwe denk-wijze, dat wel in het praktische leven niet uitkomt, maar bij wetenschappelijken arbeid niet voorbijgezien mag worden in onzen tijd. Voor de kennis is alle zijn een staan-in-relatie; wat niet in betrekking tot ons staat, ligt ook buiten onze kennis, en is in logischen zin voor ons niet. Maar dezen regel der nieuwere kennisleer kan de godsdienstwetenschap niet laten gelden. Zij is de wetenschap van het object an sich, dat alleen in onze logische constructie bestaat, en nooit anders dan een abstractie van de gegevene werkelijkheid kan zijn voor onze kennis. Zij loochent het relatie-karakter van al onze kennis, en zoekt daarom, evenals de exacte wetenschappen op haar gebied, eene bloot-objectieve, neutrale kennis van de „godsdienstvormen"; naar haar uitdrukkelijk beweren, zonder zich te bekommeren om de realiteit hunner objecten. Het zoeken naar „de" religie achter of nevens de bestaande vormen van religie komt overeen met het platonische en het middeneeuwsch-realistische zoeken naar „het" paard achter of buiten de bestaande paarden; met de onvruchtbare bespiegelingen dier dagen aangaande

Digitized by Google

de identiteit van „het" vuur achter alle bestaande vuurvlammen [1]). Toch is de godsdienstwetenschap, zooals te verwachten, niet uit dit éene beginsel ontwikkeld. Theoretisch is voor haar „de" godsdienst zooveel als het wezen, dat achter de godsdienstvormen verscholen ligt; maar praktisch is voor haar „de" godsdienst datgene wat alle godsdiensten gemeen hebben, nl. het element van adoratie. Het eene is uiteraard heel iets anders dan het andere. In het eerste geval is „de" godsdienst een onwaarneembaar ding an sich; in het tweede geval is hij voor waarneming vatbaar.

De antieke opvatting, die eene kennis van het wezen der dingen achter hunne verschijning d. i. buiten de grenzen onzer kennis zoekt, hangt samen met het objectieve karakter der antieke speculatie. Men vindt de nawerking van deze speculatie bijna overal terug. Kant erkende met Berkeley, dat ons slechts de verschijnselen gegeven zijn, en beperkte daarom al onze zinlijke waarneming tot de verschijnselen of phaenomena; maar hij leerde tevens, dat aan deze verschijnselen nog „dingen zelve" ten grondslag liggen, hoewel deze voor ons volstrekt onwaarneembaar en onkenbaar zijn. Het laatste volgde evenwel niet uit het eerste, berustte op een geheel andere overweging, en gaf aanleiding tot veel misvatting. Dus is niet te verwonderen dat deze speculatie, die reeds uit de dagen vóór Aristoteles dateert, ook in de geschiedenis der chr. theologie ingedrongen is. Zij hielp een onderscheid maken tusschen kern en schaal, tusschen wezen en vorm, tusschen het verstandelijke en het geestelijke, tusschen het geopenbaarde en het verborgene, tusschen het esoterische en het exoterische,

1) H. Y. Groenewegen, De theologie en hare wijsbegeerte, 1904, noemt het „een tastbaar onoprechte voorstelling van de tegenstanders (nl. van de godsdienstwijsbegeerte), dat het resultaat niets was dan een doellooze wisseling van opiniën, bl. 8. Maar hij zelf verklaart, na eene opsomming van de gevoelens der voorstanders, die voorstelling der tegenstanders aldus: „De indruk dien men ontvangt van het overzicht over al die elkander kruisende, aanvullende of bestrijdende theoriecn betreffende het wezen van den godsdienst, is kortweg deze: dat men ten aanzien van dit vraagstuk nu vrijwel is gekomen op het doode punt," bl. 71.

Digitized by Google

dat gedurig verscherpt werd tot eene tegenstelling. Hieruit ontstond eene wederzijdsche vervreemding, die de protestantsche kerk splitste in conventikel en theologische school. Zoo ontstond eene systematische theologie, welke men kon beoefenen, zonder persoonlijk er bij geïnteresseerd te zijn. Zij handelde over de bewijzen voor Gods bestaan, over Gods eigenschappen en werken, over den persoon van Christus en zijne werkzaamheid, zonder dat er sprake behoefde te wezen van hetgeen men thans noemt het persoonlijk karakter der dogmatiek. Zij nam het zijn als één met het denken, het geloof en het weten als functiën des verstands, en het geloof als soortelijk overeenkomend met het weten. Eene overgeestelijke reactie moest hierop volgen, die de kerk prijsgaf aan de anti-reformatorische beweging.

De vermittlungstheologie, hoewel zij ook in haar intellectualisme zwakker van gehalte is, verbreekt evenmin den band met deze objectieve speculatie [1]). Zij erkent het geloof niet als een vrucht der palingenesie, en beschouwt dan den historischen inhoud der h. Schrift en de geloofsartikelen als zijn object. Zij kan dientengevolge het beginsel der reformatoren niet vasthouden, dat een zondig mensch in zijn geloof de rechtvaardiging voor God of de vergeving der zonden en de certitudo salutis bezit, maar wil deze beide baseeren op de bloot-historische feiten van Christus' lijden, dood en opstanding. Zij wil het z. g. objectieve karakter der theologie handhaven, en moet zich daarom plaatsen tegenover het beginsel van Calvijn, dat het geloof ter zaligheid niet kan gescheiden worden van de vreeze Gods en de godsvrucht, van de getuigenis der aanneming tot kinderen Gods; dat de toestemming zelve meer eene zaak van het hart dan van de hersenen, meer van de gezindheid en genegenheid dan van het verstand is; dat de toestemming eene gehoorzaamheid des geloofs genoemd wordt (Rom. 1 : 5), omdat de

1) J. Gottschick, Die Kirchlichkeit der s. g. kirchlichen Theologie, 1890, heeft eene principieele kritiek van de vermittlungstheologie gegeven.

Digitized by Google

toestemming zelve gelegen is in eene godzalige gezindheid (Inst. III, 2, 8). Zoodat zij geen waarborg biedt, dat niet ongemerkt de geestelijke werkelijkheid der religie verloren gaat. En op ietwat andere wijze toont nu ook de godsdienstwetenschap eene verwantschap met de objectieve speculatie. Zij wil eene onbevooroordeelde en onafhankelijke wetenschap zijn, door alle godsdienstvormen, het Christendom incluis, als gelijkwaardig en op denzelfden voet te behandelen. Zij wil haar hoofdstelling laten doorgaan voor eene eenvoudige veronderstelling, nl. dat niet aan de realiteit van de objecten des geloofs alles gelegen is voor onze kennis en waardebepaling van de uitingen „der" religie; dat dus ook het Christendom zonder bezwaar kan beschouwd worden als een der vele psychische verschijnselen in de geschiedenis der menschheid, zonder meer.

Hier is de oorzaak, waarom in de chr. kerk een principieel onderscheid gevoeld wordt tusschen de chr. theologie en de godsdienstwetenschap. De laatste is de belichaming van het beginsel der humanistische renaissance uit de 15e en 16e eeuw, die geene andere religie kende dan de éene algemeen-menschelijke religie, welke zich openbaart in verschillende tijden en landen op onderscheidene wijzen; die de vraag naar de waarheid van den inhoud der religie laat rusten, en de tegenstelling tusschen ware en valsche religie prijsgeeft; en die slechts uit eene vergelijking van de religieuse meeningen wil komen tot haar gemeenschappelijken inhoud, dien zij *de* religie noemt. Zij erkent niet de chr. religie als de in Jezus Christus geopenbaarde volkomene kennis van God, maar beperkt de religie tot hare algemeen-menschelijke levensuiting. Zij proclameert hierdoor eene gelijkstelling, een syncretisme en een praktisch indifferentisme, dat in de 18e en 19e eeuw fataal gebleken is voor de chr. kerk. De godsdienstwetenschap bestaat in onzen tijd niet zoo vredig naast de theologie naar het beginsel der reformatie, als prof. Tiele voor het

Digitized by Google

vak zijner studie mogelijk acht. Veeleer blijkt, zoowel in Duitschland als in ons vaderland, dat in de 20e eeuw hier een principieel conflikt en een rustelooze strijd zal ontstaan [1]). Niet meer of minder dan het voortbestaan van de chr. theologie, d. i. van de chr. kerk, staat op het spel. Want de chr. theologie staat of valt bij de erkenning of de loochening van het absolute en unieke karakter der chr. religie. Zij kan geen ander uitgangspunt toelaten, dan de erkenning dat in de chr. religie de ware religie, en in het chr. geloof het ware geloof is gegeven. Zij kan niet prijsgeven hare fundamenteele onderstelling, dat de inhoud van de religie is gegeven in de h. Schrift, en vastgelegd in de belijdenis der chr. kerk in de geschiedenis. Zij kan niet aflaten van den eisch, dat aan den maatstaf der chr. religie gemeten worde alle uiting van aanleg tot religie in de menschheid. In haar kan niet gelden eene bloot objectieve kennis, tegenover welke wij neutraal zouden kunnen wezen bij ons wetenschappelijk onderzoek; en ook niet eene bloot subjectieve kennis, omtrent welker object wij ons niet hebben te bekommeren. In haar geldt alleen kennis, welke wij zelve hebben, en waardoor wij in persoonlijke verhouding staan tot haar object; dus alleen kennis, die voor ons van persoonlijke en van absolute waarde is. De theologie kan niet toestaan, indien zij niet aan het illusionisme zich gewonnen wil geven, dat de realiteit, waarmede zij te doen heeft, geïsoleerd worde vàn de relatie tusschen het object en het subject der religie. Eene beschouwing van de religieuse verschijnselen als zuiver psychische levens-

1) Groen van Prinsterer, in zijne elfde voorlezing over Ongeloof en Revolutie, oordeelt: „Welke zal de regel van den revolutionairen staat zijn? Alle godsdiensten te dulden, zonder zelf eenige godsdienst te hebben; zoo evenwel dat de staat eerbiediging zijner eigen voorschriften van politiek en zedelijkheid begeert, en elke godsdienst die voor den afgod niet buigt, verbant. Geenszins, wel neen! ter zake des geloofs, maar omdat, naar politieken maatstaf, de leerstellingen die den staat niet passen, anti-sociaal zijn... Geenerlei stellige godsdienst zal, tegenover de eischen der revolutionaire gezelligheid en deugd, worden geduld. Volgens Rousseau is de zoogenaamde openbaring, welke, volgens hem, reeds zooveel ellende en misdrijf gesticht heeft, een ziekte-verschijnsel op welks uitroeying men moet bedacht zijn."

Digitized by Google

uitingen der menschheid valt als zoodanig buiten haar gezichtskring. Zoodat in de huidige controverse tusschen de chr. theologie en de godsdienstwetenschap terugkeert de tegenstelling tusschen de christelijke en de humanistische levensopvatting.

De religie als zoodanig, als begrip, is een abstractie; evenals het Christendom, het christelijke, het bijbelsche. Deze abstractie, dit algemeene begrip, dit universale is een van zoo gecompliceerde samenstelling, dat wij den psychologischen oorsprong er van licht voorbijzien. Met het woord in zijn algemeenen zin, verzonnen door hen die de christelijke door eene algemeen-menschelijke religie willen vervangen, hebben wij voorzichtig te wezen. Want de chr. religie is naar het beginsel der h. Schrift en der reformatoren niet hetgeen in den mensch is overgebleven van het oorspronkelijk beeld Gods, niet de algemeen-menschelijke sensus divinitatis, en wat hieruit door spontane ontwikkeling geboren wordt. Deze spontane ontwikkeling toch is door de inwerking der zonde niet anders dan eene voortgaande idololatrie geworden (Rom. 1 : 18 vv.); gemeten naar den maatstaf der chr. religie kan zij slechts gelden als pseudo-religie. De realiteit der chr. religie hangt aan haar volkomenheid; en haar volkomenheid is hierin gelegen, dat in haar de volkomene kennis van God aanwezig is. Zij is eene wederkeerige relatie, die tot stand komt van twee zijden; eene nieuwe verhouding van persoon tot persoon; eene bewuste verhouding van den zondigen mensch tot God, die in het leven geroepen wordt door eene genadige werking van Gods zijde. Van religie spreken wij daarom eerst, wanneer God gekend en gediend wordt door zijne menschelijke schepselen, zooals hij door hen gekend en gediend wil worden, tot zijne eere en tot hunne zaligheid. Dit brengt de chr. theologie tot uitdrukking door te zeggen dat de religie van Gods zijde tot stand komt door eene genadige verzoening of vergeving der zonden, en van des menschen zijde door geloof en bekeering

Digitized by Google

d. i. door de wederkeering van den geheelen mensch tot God. De religie is voorwerpelijk wat God aan de menschen doet en geeft. Onderwerpelijk is zij eene kennis van zonde en genade, die door God gewerkt wordt; een geloof, dat alle vertrouwen stelt op hem alleen; en een dienst, die aan hem en aan niemand anders bewezen wordt. Het wezen der religie ligt voor de reformatoren niet in een ding an sich, dat achter den waarneembaren vorm der religie verborgen zou zijn; maar tot haar wezen behoort datgene, waaruit zij samengesteld is, nl. de kennis, de verheerlijking en de dienst van God naar de rechte wijze. De religie, zegt Calvijn, is het geloof, dat met ernstige vreeze Gods vergezeld is, zoo dat de vreeze ook eenen gewilligen eerbied jegens God in zich bevat, en mêebrengt dien oprechten godsdienst, die ons in de wet wordt voorgeschreven (Inst. 1, 2, 2). Ook in dit opzicht staat Calvijn, evenals de andere reformatoren, tegenover de opvatting die de religie neemt als toestand des gemoeds, als vroomheid, als adoratie zonder meer, d. w. z. de religie isoleert vàn de relatie met de h. Schrift en de kerk. En hierbij moet het blijven; want de verbreking van dit organisch en historisch verband zou, naar leering der geschiedenis, het bestand van het Christendom in de menschheid ondermijnen.

De christelijke wijsbegeerte of wetenschap is het tweede, waarmede wij hebben te rekenen. Haar motief wortelt, evenals als dat der godsdienstwetenschap, reeds in de oude kerk, maar is hiervan toch wezenlijk onderscheiden. De godsdienstwetenschap beweegt zich om de vraag, hoe de chr. kerk zal hebben te staan tegenover de religieuse uitingen der menschheid buiten haar kring. De erkenning of ontkenning van het absolute karakter der chr. religie beheerscht hier het antwoord. De christelijke wetenschap daarentegen ontstaat uit het probleem, welke verhouding de chr. kerk moet aannemen tegenover

Digitized by Google

het intellectueele leven der menschheid, in welker midden zij verkeert. De kerk van Christus is niet van de volken, maar toch uit de volken en in de volken. Zij staat, naar hare zichtbare zijde, niet als een dicht afgesloten kring in de haar omgevende wereld; veeleer heeft zij rusteloos te waken en hare grenzen te bewaren, om niet zelve te vervloeien en verloren te gaan onder de overige menschheid. Daarom belijden we dat zij is de strijdende Gemeente, die in deze wereld tegen den duivel, de wereld en het vleesch onder de banier van Christus strijdt. Voorzoover dit praktische vraagstuk betrekking heeft op de wereld van het intellect, vraagt men dat de christelijke wijsbegeerte hare diensten zal bewijzen.

Zoolang de christenheid bestond als afzonderlijke gemeente, als het geheel der over de wereld verstrooide geloovigen, die door den band des geloofs en der liefde vereenigd waren, kwam de vraag naar eene christelijke wijsbegeerte uiteraard nog niet op. Men was overtuigd, dat het chr. geloof in zich sluit de kennis van al het wetenswaardige, de oplossing van alle problemen; dat alzoo in het geloof gegeven was de hoogste kennis, die in deze wereld is te bereiken. Maar zoodra de chr. gemeenschap kwam tot de formuleering van haar gemeenschappelijk geloof als grondslag van haar eenheid; zoodra zij, door het aanhouden op dit gemeenschappelijk geloof, kwam tot de vorming van eene gemeenschappelijke organisatie als uitdrukking van haar eenheid — en hiertoe kwam het in de 4e eeuw — veranderde de staat van zaken geheel en al. De geschiedenis van de 2e eeuw der chr. kerk was reeds de geschiedenis van de botsing en den strijd tusschen de oude en de nieuwe theologische en wijsgeerige elementen in het Christendom. Sedert het midden dezer eeuw moest de kerk rekenen met de hooge ontwikkeling der grieksch-romeinsche cultuurwereld, in welker midden zij zich begon te verbreiden. Tegelijkertijd kwam het streven op, dat er toe leidde

Digitized by Google

om in de wordende kerk aan de wijsbegeerte dezelfde praktische beteekenis toe te kennen, die zij weleer in Griekenland had gehad. Aan den eenen kant bleef het meerendeel bij de religie van liefde tot God, van geloof in Jezus Christus, en van strenge zedelijke praktijk en tucht; aan de andere zijde kwamen er nu, die de kennis plaatsten naast het geloof, en de speculatie aanvaardden tegelijk met de traditie. De antieke wijsbegeerte was in de eerste plaats eene kosmische wetenschap geweest, en leverde voor de laatsten derhalve een aanknoopingspunt aan de chr. religie, die onafscheidelijk is van eene wereldbeschouwing. Wat Aristoteles gezegd had van de kennis der wereldlijke dingen, nam men nu gemakkelijk over voor de chr. wereldbeschouwing; en men rekende het als een axioma, dat de kennis van het chr. geloof niet kan laten rusten de vraag naar de oorzaken, het verband en het doel van al het bestaande. De chr. wereldbeschouwing ontving door dezen samenhang met de praktische wijsbegeerte meteen een wetenschappelijk karakter. De wijsbegeerte leerde de kunst, om uit te gaan van nauwkeurig bepaalde principia, dan uit deze beginselen weêr wettige gevolgtrekkingen te maken, voorts deze gevolgtrekkingen samen te vlechten tot een stelselmatig geheel, en op deze wijze den organischen samenhang van al het bestaande te reflecteeren in het menschelijk bewustzijn. Deze wijze van doen, die in Griekenland dialectiek werd genoemd, en niet alleen in de scholen der rhetoren en wijsgeeren, maar ook in het dagelijksche leven een groote plaats had veroverd, werd in de chr. kerk langzamerhand ingeburgerd als de wetenschappelijke methode bij uitnemendheid. Door verwantschap werd het Christendom aangenomen in de beschaafde kringen, die hunne letterkundige ontwikkeling te danken hadden aan de geschriften der wijsgeeren. Het resultaat van het overwicht der wijsbegeerte was, dat in de 4e en 5e eeuw de meerderheid der kerk niet alleen aanhield op eene

Digitized by Google

eenheid van geloof aan de fundamenteele waarheden der chr. religie, maar ook op eenvormigheid van speculatie over die waarheden. Het besef ontwaakte, dat men niet op het eene terrein met elkåar kon samengaan, en tegelijkertijd op de andere terreinen tegenover elkåar staan kon; dat de kennis des geloofs en des verstands moeten samenhangen, evenals met haar tweeërlei object onderling het geval is. Het ideaal werd eene universeele religie en eene universeele samenleving en eene hervormde, heilige wereld. En hiermede was het Christendom geworden wat het worden moest, om in de toenmalige wereld te bekleeden de plaats, die het ingenomen heeft.

Wij rekenen vaak niet genoeg met den arbeid, die sedert het midden der 2e eeuw in de chr. kerk moest verricht worden, om op te treden te midden van de hooge ontwikkeling der grieksch-romeinsche beschaving. De kerk heeft destijds het ideaal gegrepen, om de kosmische beteekenis der chr. religie te doen gelden, en voor haar een eereplaats te winnen in de toenmalige cultuurwereld. Men kon er zich niet langer mêe vergenoegen, om de geestelijke waarheid der religie te poneeren tegenover dwaling en afwijking. Men kon niet meer volstaan met eenvoudige prediking voor de gemeente der geloovigen. De kerk stond voor het probleem der religieuse en der zedelijke, der denkende en der historische wereld. Zij moest een antwoord geven op de vraag naar de verhouding tusschen de chr. religie, de grieksche wetenschap en den romeinschen staat. Niet theoretische, maar praktisch-geestelijke belangen en motieven leidden ook destijds de christelijke actie. De kerk legde in haar eigen belang, om eene plaats in de toenmalige wereld te veroveren, meer nadruk op de hoogere en invloedrijke dan op de lagere en loontrekkende klassen der maatschappij; en zij toonde hiermede de beteekenis der intellectueele cultuur voor de christenheid te verstaan. Onder deze hoogere klassen heerschte de wereldbeschouwing en denkwijze, die gevormd was door de

Digitized by Google

latere, praktische wijsbegeerte in Griekenland. Dus kwam het er op aan, en was door de omstandigheden geboden als de meest-voor-de-hand-liggende taak, om deze wetenschappelijke of wijsgeerige wereldbeschouwing — want de antieke wetenschap was wezenlijk eene philosophie of wereldbeschouwing — in verband te brengen met de chr. religie. De kosmologische nawerking van het Platonisme, het voorbeeld van de Gnostieke bespiegelingen over de geschiedenis der onzinlijke en der zinlijke wereld, en de aanval van Celsus op de geheele christelijke wereldbeschouwing hebben op deze wijze de christelijke wijsbegeerte wakker geroepen te Alexandrië. Clemens (+ 213) en Origenes (+ 254) hebben hier dezen arbeid ondernomen. Clemens heeft in het eerste boek zijner Stromateis de beteekenis van de cultuur voor het Christendom bepleit, en onderscheidene elementen der chr. wereldbeschouwing ter sprake gebracht; maar zijn opzettelijk ordeloos geschrift staat tot Origenes' systeem De principiis, zooals later Melanchthon's onsamenhangende Loci staan tot Calvijn's Institutie.

Origenes en Augustinus zijn de twee mannen van repraesentatieve beteekenis in de oude kerk, wijl zij de beteekenis der chr. religie in universeelen en toch geheel verschillenden zin hebben opgevat. Men kan hen noemen als de dragers van de twee tegenovergestelde wereldbeschouwingen, die in de chr. kerk altijd worstelen om de heerschappij. De keuze die wij doen, moet dus zijn in den geest van den eerste òf van den tweede. Origenes is de vader der christelijke wijsbegeerte, voorzoover hij in zijn werk De principiis reeds het allesomvattende ideaal der middeneeuwsche scholastiek heeft ontworpen, naar zijn uitgesproken bedoeling, op den grondslag der h. Schrift en in aansluiting aan de traditie der chr. kerk. Het geschrift is de eerste poging geweest, om de leeringen van de Schrift, van het kerkelijke Christendom en van de wijsbegeerte met elkander in

Digitized by Google

één harmonisch verband te plaatsen. Het heeft zoo duidelijk mogelijk ontworpen het plan van eene wijsbegeerte der theologie, in den ruimeren zin van het woord. Het beweegt zich in de richting van hetgeen in onzen tijd gezegd is door Wundt: dat „de theologie als systematische theologie, wanneer zij er aanspraak op maakt om wetenschap te zijn, de religie in verband zoekt te brengen met de algemeene wetenschappelijke overtuigingen, dus in de eerste plaats met de philosophie, waarin deze algemeene overtuigingen allereerst uitgedrukt worden" (Logik 2. Aufl. II bl. 632). Het wortelt in de overtuiging, dat eene overeenstemming tusschen de belijders van Christus niet mogelijk is, zoolang zij uiteengaan in metaphysische overtuigingen; en dat het nu noodzakelijk is, ten einde deze oneenigheid weg te nemen, om allereerst vast te stellen zékere grenzen en grondstellingen, en eerst daarna ook naar andere zaken onderzoek te doen. Tegenover de Grieken en uitlanders, die de waarheid willen baseeren op valsche grondstellingen, stelt Origenes als zijne fundamenteele autoriteiten zoowel Christus als de kerk d. i. de priesters en de overgeleverde kerkleer. Want Christus is de zoon van God, van wien alleen de waarheid is te leeren. En bij de leidslieden is bewaard de oorspronkelijke leer, zooals zij van de apostelen overgeleverd werd, en nog geldig is in de kerken; alzoo is slechts datgene als waarheid te erkennen, wat op geen punt in strijd is met deze oudste leer. Binnen deze grenzen acht Origenes eene wetenschappelijke wereldbeschouwing op christelijken grondslag noodig. Sedert den tijd der apostelen, zegt hij, is er toch altijd een onderscheid geweest tusschen de theologen en de niet-theologen; derhalve kan er eene Schriftuurlijke theologie wezen, onafhankelijk tot op zekere hoogte vàn het geloof van den gemeenen christen. De apostelen, wanneer zij het geloof in Christus predikten, zeiden van vele dingen slechts dát zij waren, maar niet, hoe en op welke gronden; maar zij hebben

Digitized by Google

het onderzoek naar de gronden hunner uitspraken overgelaten aan hen, die toegerust waren met bijzondere geestesgaven, voornamelijk van bespreking, wijsheid en wetenschap. Het praktische doel van Origenes' geheele werk is dus, om aan het intellectueele deel der christenheid zulk eene gesystematiseerde, alles-omvattende christelijke wereldkennis te geven, waaraan de gemeene christen geen behoefte gevoelt. „De hoofdpunten (στοιχεια) der kerkelijke leer moeten ten grondslag gelegd worden, wanneer men overeenkomstig hunnen aard wil samenstellen een samenhangend geheel (ἐν σωμα): in dier voege, dat het ware in elk afzonderlijk punt door duidelijke en bondige conclusiën gezocht, en deels met bewijsplaatsen uit de Schrift, deels door strenge gevolgtrekkingen, als één geheel voorgesteld wordt." Hierin is het plan der chr. wetenschap of wijsbegeerte volledig aangegeven voor de oude kerk.

Origenes heeft grooten invloed geoefend door hetgeen de chr. kerk van hem geleerd heeft. Want hij heeft verstaan, dat de religie genomen moet worden in haar verband met God, de wereld en den mensch. Hij heeft de materialiseerende opvatting van de rede en de ziel bestreden. Hij heeft gezegd, dat wij God niet in zichzelven kunnen grijpen of aanschouwen, maar alleen in het werk zijner schepping; dat wij van God niet eene zinlijke, maar alleen eene geestelijke kennis kunnen hebben; dat de zinlijke dingen het object zijn van de lichamelijke zintuigen, en dat de geestelijke dingen het object zijn van de inwendige, hoogere zintuigen (I, 1, 7 en 9). Hij is opgekomen voor de eenheid van den Vader en den Zoon in het goddelijke wezen: „hierin moeten wij vóor alles eenstemmig zijn, dat de Vader van onzen heiligen Jezus Christus niet een andere God is dan hij die aan Mozes de wet gaf en de profeten zond, de God van Abraham en Izaäk en Jakob." Hij heeft gepleit voor het onzinlijke karakter van de waarheid der religie; voor de beteekenis der kennis van Christus

Digitized by Google

voor onze geheele wereldkennis; voor het verband tusschen Gods almacht, wijsheid en rechtvaardigheid in zijne regeering van de wereld; voor het verband tusschen Gods werkzaamheid in de schepping, in de voorzienigheid, in het gericht en in de natuurlijke orde der dingen. Hij heeft ook verstaan het onderscheid tusschen Gods universeele en zijne particuliere genade. „Wie door God wedergeboren wordt tot zaligheid, heeft zoowel den Vader als den Zoon en den h. Geest van noode; de h. Geest woont echter niet in allen, maar alleen in de wedergeborenen. De werkzaamheid van den Vader en den Zoon gaat zonder beperking over de geheele schepping, maar in de werkzaamheid van den h. Geest hebben slechts de vromen zich te verheugen" (I, 3, 7). Uit den Zoon, den goddelijken logos, is de logos of ratio en het doel in de geschapene wereld. De oorzaak en het doel, het begin en het einde van alle dingen is gelegen in Gods hand. Gods almacht, wijsheid en rechtvaardigheid moeten bewaard blijven in de uitvoering van zijn wereldplan. Wat veranderd wordt, gaat niet te niet. De vernieuwing van hemel en aarde zal hierin gelegen zijn, dat God alles in allen zal zijn; maar de nadere kennis van dit alles is alleen bekend aan God, en eenigermate aan zijne vrienden door Christus en den h. Geest.

Alzoo heeft Origenes zoowel het kosmisch verband als het geestelijke karakter van de waarheid der chr. religie erkend. Hij onderscheidt tusschen de kennis des verstands en die des geloofs. En hij is tevens overtuigd, dat de materieele en de geestelijke wereld, de menschen en de engelen hunne bevelen hebben ontvangen van God, en dat zij dientengevolge in de hun aangewezen orde en baan den hun verleenden glans zullen geven aan de wereld (I, 7, 3); dat de Schepper van het al aan de gehéele wereld wetten gegeven heeft, en dat deze wetten overal gelden (vgl. c. Cels. 1 c. 18). Gods voorzienigheid reikt van het begin tot het einde der wereld. De wereld heeft één doel, en dit doel wordt

Digitized by Google

vervuld en bereikt, ondanks alles wat verdeeld en tegenstrijdig is. Er is slechts éene goddelijke kracht, die de veelheid der wereld samenhoudt, en de verschillende bewegingen vereenigt tot éene actie; en hierdoor is het, dat de wereld niet verbrijzeld wordt door de tweespalt der geesten. In al haar verschillende werkingssferen is de wereld geregeld, zoodat zij, evenals het menschelijk lichaam met al zijne leden, toch door de kracht en wijsheid Gods bijeengehouden wordt. En in heel deze schepping moet het gaan naar den regel der gerechtigheid en der gelijkheid voor allen. Want in alles moet Gods gerechtigheid zich vertoonen.

De strekking van dit alles kan nu best verstaan worden uit Origenes' polemiek. Zijn praktisch oogmerk was, met deze systematiseering van de chr. geloofskennis op te treden tegen Marcion, Valentinus en Basilides, die afweken van de h. Schrift en van de leer-traditie der kerk. Tegenover het dualisme dezer ketters, die spreken van tweeërlei God en van tweeërlei Christus, verdedigt hij de Schrift-leer der eenheid van God en Christus, van wet en profeten, van O. en N. Testament, van Gods gerechtigheid en goedheid. Hij heeft de eenheid van Gods openbaring en den samenhang van alle dingen vooropgesteld tegenover hen, die deze beide primordiale waarheden ontkenden. Hij heeft uit de gegevens der zinlijke en der onzinlijke werkelijkheid willen aanwijzen, dat Gods wereldplan niet te niet zal gaan, maar vervuld zal worden. Hij heeft, op voorbeeld der Gnostiek, het geestelijke karakter der chr. waarheid gemaintineerd. Maar hij heeft tevens de waarheid uitgesproken, dat er eene harmonische eenheid moet bestaan tusschen het geloof, de rede, de Schrift, de kerk en de wereldwerkelijkheid. Hij heeft voor het geloof niet laten gelden het bewijs met behulp van de grieksche dialectiek, maar alleen het hoogere bewijs, hetwelk voor het geloof alleen past, het bewijs van zijne kracht om het leven te richten naar de voorschriften des geloofs (vgl. c. Cels. 1, 2).

Digitized by Google

In al deze opzichten heeft de chr. kerk hare leering getrokken uit zijne geschriften.

Toch kon de kerk de grondgedachte niet aanvaarden, waarvan Origenes uitging bij zijn verzet tegen het dualisme der Gnostiek. De eenheid en harmonie, zooals ze door hem uitgesproken werd, was feitelijk eene loochening van de scheur, die tengevolge der zonde gaat door de wereld. De kerk kon niet aanvaarden, dat het einde der wereld gelijk is aan het begin; dat tengevolge van den menschelijken wil de wereld wel vol gebreken en onvolkomendheden is, maar dat deze door Gods bestuur geleidelijk wêer opgeheven en tot de harmonie teruggebracht worden; dat derhalve het einde en de voltooiing van het al moet terugkeeren tot het begin der geheele schepping (De princ. III, 6, 8). Zij kon niet accepteeren het axioma van Origenes, dat in Gods natuurlijke voorzienigheid gegeven is de grondgedachte van zijne wereldregeering. Zij moest afwijzen, wat hij stelde tegenover het determinisme der Gnostiek, nl. dat alles oorspronkelijk gelijk is, en eerst door onzen vrijen wil ongelijk is geworden. Daarom moest ook zij weêrstaan de psychologische uitspraken van Origenes. Want reeds in zijne geschriften komt de verwantschap tusschen de leer van den vrijen wil en de latere humanistische wereldbeschouwing aan den dag. Hij heeft wel verstaan, dat de zonde wortelt in den wil. Maar de chr. kerk heeft niet van hem kunnen overnemen het beginsel, dat alle afval het natuurlijk gevolg is van de eigene wilsrichting; dat alle zonde valt binnen de grenzen van bewuste kennis en keuze; en dat dus vóór het ontwaken van het bewustzijn geen sprake kan wezen van schuld en zonde. Zij kon dientengevolge ook niet goedkeuren het gevoelen van Origenes, dat het wezen van onzen geest geene bevlekking toelaat, wijl hij wezenlijk heilig is; dat ieders rang in het rijk der geesten alleen afhangt van zijne eigene verdiensten; dat in dezen zin voor God geen aanzien des persoons is, en dat de blijvende

Digitized by Google

bekwaamheid voor het goede berust op de vrijheid van den wil. En zij moest eindelijk Origenes' beginsel terugwijzen, dat heel het leven der deugd ons werk, ons eigen werk is; zoodat alles zal afhangen van onze goede en kwade daden. „Slechts dan, zegt hij, wanneer alles den grond zijner positie in dit leven draagt in zichzelf, is Gods gerechtigheid in al hare sferen gered" (t. a. p. III, 4, 5). De wijze waarop hij een andere verklaring zocht te geven aan hetgeen in de h. Schrift strijdt met zijn pelagiaansch moralisme, moest veeleer prikkelen dan overtuigen. Dus moest de chr. kerk tegenover Origenes zoowel het dualisme en de solidariteit der geschapene dingen als het geestelijke karakter der religie nieuw verstaan.

Augustinus († 430) is nu de held, die tegenover de alexandrynsch-humanistische wereldbeschouwing heeft ontwikkeld eene universeele conceptie uit geheel andere beginselen. Er was voor de chr. kerk alles aan gelegen, indien zij niet den weg der saecularisatie zou opgaan, dat de door Origenes gedreven unificatie aller dingen werd wêerstaan, en de door hem verzwakte of opgeheven tegenstellingen en beginselen wêer vooropgesteld werden. Beider verschil spitst zich toe in hunne uiteenloopende opvatting van het wereld-geheel en zijne geschiedenis, en wortelt in principieel uiteenloopende beoordeeling van de beteekenis der zonde. Voor Origenes is de geschiedenis van den kosmos een terugkeer, zonder meer, tot het oorspronkelijke en volmaakte begin; en deze terugkeer komt tot stand, deels door de almacht, wijsheid en rechtvaardigheid van God, deels door de vrije zelfbepaling der menschen. Volgens Augustinus is eene herhaling van het begin, zoodat het eene gelijk zou zijn aan het andere, niet te verwachten van wege de zonde. Niet door der menschen, maar door Gods wil komt het einde aller dingen tot stand. Dit is het nieuwe in Augustinus, dat hij de wereldgeschiedenis neemt als de geschiedenis der daden van God en van zijne redelijke

Digitized by Google

schepselen, waarvan het einde zal zijn de openbaring van de zedelijke wereldorde, tot glorie van God en tot geluk òf ongeluk der redelijke schepselen. Tegenover Clemens Alexandrinus, die evenals later Lessing en Herder, sprak van eene opvoeding van de geheele menschheid door God, ontwikkelde Augustinus in zijn geschrift De civitate Dei de idee eener heilige geschiedenis, die van het begin der menschheid zich steeds verder uitstrekt en de historie der menschheid splitst in twee ongelijksoortige deelen. Niet de herstelling van de oorspronkelijke eenheid, niet de opheffing van de gewordene tegenstellingen, maar de handhaving en rechtvaardiging van de zedelijke orde is het motief, en de schepping van eene nieuwe wereld is het doel der wereldgeschiedenis. Want de zedelijke orde, eenmaal verbroken, kan niet meer hersteld worden op de oude wijze.

Voor den kerkvader zijn in de religie, de ethiek en de psychologie gegeven de normatieve en beslissende factoren van beoordeeling. In zijne eigene liefde tot God vindt hij het beginsel zijner nieuwe wereldconceptie [1]). Origenes en Augustinus zijn alzoo vertegenwoordigers van twee beginselen, die in de chr. kerk rechtdraads tegenover elkâar staan, en zich niet laten overeenbrengen. Ze zijn dragers van tweeërlei wereldbeschouwing, waarvan door alle eeuwen der chr. kerk voortaan de eene zoekt de andere te overwinnen. Ze getuigen beiden van een wereldplan; maar waarvan de beteekenis en de beslissing voor den een feitelijk in het onzekere ligt, en voor den ander in den wil en de hand van God. Niet Origenes, maar Augustinus heeft den ban der antieke rationalistische en naturalistische wereldopvatting verbroken. De wereld is voor den laatste niet een levenloos mechanisme, dat naar onbewegelijke en onbewuste regelen zich voortbeweegt naar een vastgesteld doel; maar zij is één

1) Conf. x, 6. Non dubia, sed certa conscientia, Domine, amo te. Percussisti cor meum verbo tuo, et amavi' te. Sed et coelum et terra, et omnia, quae in eis sunt, ecce undique mihi dicunt, ut te amem, nec cessant dicere omnibus, ut sint inexcusabiles.

Digitized by Google

onmetelijk organisme, dat gebaseerd is op de grondstellingen van goddelijke werking, van zedelijke orde en van menschelijke verantwoordelijkheid. De volken, en de individuën in de volken, volgen elkâar niet met wilde onregelmatigheid op; maar ze zijn zoovele deelen van één groot geordend geheel. In de geschiedenis van zijn eigen leven vond de kerkvader de geschiedenis der geheele wereld weerspiegeld. Eene chr. wereldbeschouwing werd hieruit geboren, die de wetten der ontwikkeling en der verwording, zoowel de goddelijke heerschappij als de solidariteit aller geschapene dingen, zoowel de goddelijke almacht als de zedelijke verantwoordelijkheid der redelijke schepselen, zoowel de souvereiniteit der genade als de werkingen der zonde wilde doen gelden.

Met de beteekenis van de universaliteit der religie wordt ook de taak der chr. wijsbegeerte gewijzigd voor Augustinus. Bij Origenes is de chr. wijsbegeerte gericht op de geschiedenis van den kosmos als zoodanig; bij Augustinus gaat het om de religieus-zedelijke orde, die hooger dan de wereld ligt. Altijd, zegt de kerkvader, is het bij de wetenschap te doen om een gelukkig leven te hebben: hetzij men de natuur bestudeert, of de logica beoefent, of op de goede levenspraktijk zich toelegt; hetzij men de wijsbegeerte in actieven zin als levensleer, of in contemplatieven zin als onderzoek naar de oorzaken der natuur neemt. En ook de kennis van deze wetenschappen wordt niet verkregen zonder Gods hulp. Maar beter dan de overige wetenschappen is de wijsbegeerte, zooals Augustinus ze voor zichzelven liefst verstaat. Dan is zij liefde en studie, gericht op de wijsheid; en zooveel de chr. wijsbegeerte hooger is dan die der heidenen, wil Augustinus dat „onze chr. wijsbegeerte, die de eenige ware wijsbegeerte is", zal staan boven de heidensche philosophie. Deze ware wijsbegeerte kan alleen bestaan, waar het christelijke geloof is; want de ware wijsheid is God, door wien alle dingen gemaakt zijn. Daarom gaat Augustinus' groote bezwaar tegen de saecularisatie

Digitized by Google

van de wijsbegeerte [1]). Niet de wijsbegeerte, maar de wijsbegeerte-dezer-wereld wordt verboden in de h. Schrift; want Christus geeft ons genoegzaam te kennen dat er eene andere wereld is, zeer verwijderd van onze oogen, en die door het intellect van weinige gezonde menschen gezien wordt. De echte wijsbegeerte heeft geen andere taak dan ons te leeren, welk het begin-looze begin van alle dingen is, en welk verstand in hem is, en wat vandaar afgekomen is tot onze zaligheid. Zij is eene kennis van de onzinlijke, geestelijke wereld, van de ziel en van God. De eerste maakt dat wij onszelve kennen; de tweede, dat wij onzen oorsprong kennen. De eerste maakt ons het eeuwige leven waardig; de tweede maakt ons zalig. De eerste is voor hen, die leeren; de tweede is voor hen, die reeds geleerd zijn. Dit is de orde der studie van de wijsheid (vgl. De ordine 2, 47). Hierin is het goede, hetwelk niet van de wereld, maar uit God is, en een gelukkig leven geeft; zoodat alleen wie God, het ware en opperste goed, liefheeft, een waar wijsgeer kan wezen [2]). Door deze wending vàn de zinlijke tot de onzinlijke werkelijkheid, vàn het humanistische ideaal der natuurlijke wereld-harmonie tot het christelijke motief der verbreking en handhaving van de goddelijke orde in de wereld, is Augustinus, en niet Origenes, de vader der eigenlijke christelijke wijsbegeerte. Wel wordt de zedeleer, de natuurkennis en de theor. wijsbegeerte door hem nog samengevat onder de éene benaming philosophia. Maar men bespeurt duidelijk, dat hij zijne kracht niet zoekt in eene classificatie van de bestanddeelen dezer philosophia; wijl toch elk die de wijsheid

1) De civ. Dei VIII, 8 Ipsum autem verum ac summum bonum Plato dicit Deum, unde vult esse philosophum amatorem Dei, ut quoniam philosophia ad beatam vitam tendit, fruens Deo sit beatus qui Deum amaverit. — Ibid. Augustinus stelt zulke wijsgeeren bovenaan, en voelt zich meest verwant met hen, quicumque igitur de Deo summo et vero ista senserunt, quod et rerum creatarum sit effector, et lumen cognoscendarum, et bonum agendarum; quod et ab illo nobis sit et principium naturae, et veritas doctrinae, et felicitas vitae. — Ibid. 10 Cavet (sc. homo Christianus) eos, qui secundum elementa hujus mundi philosophantur, non secundum Deum, a quo ipse factus est mundus.

2) De trinit. XIV, 1 Deus ergo ipse summa sapientia, cultus autem Dei sapientia est hominis.

Digitized by Google

liefheeft, een philosophus is. Terwijl voor Origenes, evenals voor de antieke wijsbegeerte, de ongelijksoortigheid van de materieele en de psychische werkelijkheid nog niet geldt, zooals ze door de chr. religie is geleerd, heeft Augustinus haar uitgesproken voor de theologie en wijsbegeerte, en hiermede voor beide een nieuwe toekomst ontsloten.

In de chr. kerk is de onmisbaarheid eener wereld- en levensleer, eener wijsbegeerte of wetenschap van universeelen omvang en strekking altijd wêer uitgesproken. De kerkelijke veroordeeling van de Gnostiek en van Origenes beteekende, dat men zoowel tegen het dualisme als tegen het monisme zich verklaarde; dat men de menschelijke zonde en de goddelijke genade anders verstond; dat men zocht eene nieuwe opvatting van de eenheid der tegendeelen in de wereld en in het menschelijke leven. Daarom handhaafde Tertullianus tegenover de Gnostiek, dat de kennis van het chr. geloof wel hare eigene grenzen heeft, maar zelfs in het uiterste geval niet in strijd kan wezen met de kennis des verstands. Men vereenzelvigde niet de waarheden van de rede en die van het geloof. Thomas Aquinas onderscheidt in zijne theologische Summa terstond tusschen de wijsbegeerte en het chr. geloof, „De wijsbegeerte beschouwt de geschapene dingen naar hetgeen zij op zichzelve zijn, zoodat er dan ook verschillende deelen der wijsbegeerte zijn. Het chr. geloof evenwel beschouwt ze niet op zichzelve, bijv. het vuur voorzoover het vuur is, maar voorzoover het de goddelijke hoogheid doet zien, en tot God in zekeren zin in verband staat; zooals ook gezegd wordt: zijn werk is vol van de glorie des Heeren. Heeft niet de Heere zijne heiligen gemaakt, om zijne wonderheden te vermelden?" Daarom onderscheidt hij ook tusschen de kennis die wij door natuurlijk licht verkrijgen, en de hoogere kennis die ons geopenbaard is door God (S. Th. 1 qu. 1, art. 1 en 2). Hij trekt zelfs de scheiding van het terrein der wijsbegeerte en

Digitized by Google

der theologie, die door Albertus Magnus het eerst uitgesproken was, nog consequenter door; hij beschouwt de leer van de triniteit, van de tijdelijkheid der schepping, van de erfzonde, van de opstanding des vleesches, van het wereldgericht en van de eeuwige zaligheid en verdoemenis als geopenbaarde gelooofswaarheden, en als bovenredelijk en wijsgeerig onbewijsbaar. Hij gaf de tweeheid van theologie en wijsbegeerte niet prijs, en kwam er toch tegen op dat zij zouden uiteenvallen: de geloofswaarheden zijn niet tegenredelijk, daarom logisch onweerlegbaar, en zelfs plausibel of probabel te maken door analogiën.

Eigenaardig is, dat in dit motief der middeneeuwsche wijsbegeerte twee ongelijke factoren, de wijsbegeerte van Aristoteles en de kerkelijke theologie en levenspraktijk, elkâar ontmoeten. Drieërlei principieele overtuiging werd hieruit geboren. Vooreerst leerde men verstaan de reeds genoemde tweeheid van wijsbegeerte en theologie. Terwijl de kerkelijke levensleer berustte op de scheiding van het geestelijke en het wereldlijke, van het natuurlijke en het bovennatuurlijke, begreep men nu door de geschriften van Aristoteles, dat menschelijk inzicht en wijsheid berusten op den grondslag der ervaring, en dat daarentegen de kennis des chr. geloofs gebaseerd is op de goddelijke openbaring. Ten andere werd men door de geschriften van Aristoteles geplaatst voor eene encyclopaedie der wetenschappen, voor een ongekend systematisch materiaal van wereldkennis. Nu is het streven van Thomas Aquinas geweest, om in zijne theologische Summa heel deze encyclopaedie in verband te plaatsen met het chr. geloof; in dier voege dat voortaan het gebouw der menschelijke wetenschap zou rusten op, en één geheel zou vormen met het fundament der goddelijke openbaring. Wat Anselmus en Lombardus hadden gedaan voor het chr. geloof, kwam nu door den arbeid van Thomas tot stand voor den geheelen cyclus van menschelijke kennis.

Digitized by Google

Een systeem van chr. geloofswetenschap, eene volledige encyclopaedie der wetenschappen op christelijken grondslag was het ideaal, hetwelk hij zocht te bereiken en zoo dicht mogelijk nabijgekomen is. En eindelijk was de derde principieele overtuiging, dat de kennis van het geloof in wezen en waarde hooger is dan alle andere menschelijke kennis. Telkens wordt uitgesproken, dat het weten aller wijsheid geen nut heeft, wanneer het blijft zonder de kennis van God. En zoo beroept ook Thomas zich op Augustinus, en zegt dat men in de beschouwing van de creaturen niet eene ijdele en vergankelijke weetgierigheid, maar eene toenadering tot de onsterfelijke en blijvende dingen moet zoeken.

De beteekenis der middeneeuwsche speculatie is nieuw gebleken in onzen tijd. Men erkende destijds de grenzen der verstandskennis; men verstond dat deze kennis niet reikt tot de wereld des geloofs; en men liet voor de verstandskennis en voor de geloofskennis elk haar eigen autoriteit gelden. In allerlei opzichten kon men verschillen; maar de gemeenschappelijke overtuiging was, bij Abaelard en Anselmus, bij Thomas Aquinas en Duns Scotus, dat de chr. religie in een wettig verband kan geplaatst worden met de intellectueele kennis; dat derhalve binnen de grenzen van het Christendom eene wereld- en levensbeschouwing, eene wijsbegeerte en wetenschap van universeele strekking mogelijk is. Men kon de overtuiging niet prijsgeven, dat de wereld der religie, der ethiek en der metaphysica wel op onnaspeurlijke wijze is samengesteld, maar toch éene wereld is. Tegenover elk gevaar, bijv. van de nominalistische wijsbegeerte, moet de kerk weêr opzoeken den weg tot haar ideaal, om te komen tot eene normale combinatie van de religieuse, met de overige menschelijke kennis. Zoolang deze niet gevonden is, zal eene kritiek en eene reactie moeten volgen op al hare pogingen; maar het ideaal voor goed prijsgeven, kan zij niet. In de 16e eeuw is in de roomsche theologie, en in de 17e en 19e eeuw is in de

Digitized by Google

protestantsche theologie weêr opgeleefd de methode der middeneeuwsche scholastiek; en telkens was het uitgesproken motief, dat men zich wilde verweren tegen de opdringende humanistische, anti-christelijke wereldbeschouwing. Dat de protestantsche theologie wel de methode, maar niet het universeele program der scholastieke wijsbegeerte overnam, is haar in den nieuweren tijd zoo hoog aangerekend. Want ook de nieuwe tijd leeft wel uit eene universeele conceptie, maar heeft den weg der wereldkennis nader en anders bepaald.

De gebreken der middeneeuwsche speculatie behoeven ons niet te beletten, om hare verdiensten te erkennen. Tegenover de vervlakking en verarming, waaraan de protestantsche kerken zijn prijsgegeven door den invloed der 18e eeuw, bergt de middeneeuwsche wijsbegeerte nog elementen van blijvende waarde. Want zij heeft verstaan, dat wij niet langs den weg der empirische kennis van de natuur kunnen komen tot de kennis van de gronden der dingen; dat wij niet van de zinlijke ervaring kunnen opklimmen tot de onzinlijke oorzaken van de geschapene wereld. Zij heeft uitgesproken door Vincentius van Beauvais, dat de natuurwetenschap handelt over de onzichtbare oorzaken der zichtbare dingen; dat dus het probleem der wetenschap niet opgelost kan worden op den bodem der wetenschap. Zij heeft geleerd dat, indien er van bewijs of betoog sprake zal wezen, dit niet alleen van inductieven, maar ook van deductieven aard zijn moet; dat in dezen zin de physica is eene hulpwetenschap van de metaphysica; dat de zinnenwereld, de wereld der verschijnselen, is de wereld-voor-ons, de zichtbaarwording van voor-ons-verborgene wetten en krachten; dat de natuur ons een zinlijke onderwijzing biedt van de eeuwige waarheid der dingen. „Omdat het begin der dingen buiten de wereld, nl. in God gelegen is, zegt Thomas, moet ook het einddoel der dingen een goed buiten dezelve zijn." Zoodat de wereld en dus ook de wereldkennis niet haar

Digitized by Google

doel kan hebben in zichzelve, maar alleen waarde heeft, voorzoover zij de liefde tot God en het eeuwige zieleheil bevordert. Aan het transscendente karakter der geheele wereldbeschouwing is hiermede de levendigste expressie gegeven; en voor de chr. wijsbegeerte of wetenschap is vastgesteld als haar roeping, om zoowel de zinlijke als de onzinlijke objecten onzer kennis te doen gelden.

Er is eene historische oorzaak voor het verschijnsel, dat het universeele program der middeneeuwsche wijsbegeerte zoo weinig gewaardeerd is door den nieuweren tijd. Want de reformatie en de natuurwetenschap hebben aan de wereldkennis haar eigen orgaan en terrein toegewezen. Inzooverre zijn beide voortgegaan op den weg, door Albertus Magnus en Thomas Aquinas ingeslagen. Maar zij hebben, zooals is gebleken in de geschiedenis, elk een nieuw beginsel van zelfstandige beteekenis geplaatst tegenover de middeneeuwsche kerk en wijsbegeerte: het geloof der religie en de ervaringskennis der wereldlijke wetenschap. De nieuwere tijd, met zijne emancipatie vàn de vóór-reformatorische periode, is voortgekomen uit deze dubbele beweging. Toch heeft deze oppositie eene antipathie gewekt en onderhouden, die voor de protestantsche kerk en theologie eer verarmend dan verrijkend gewerkt heeft. Het verzet der reformatie tegen de scholastieke theologie heeft er toe meêgewerkt, dat hare werking grootendeels beperkt is gebleven tot het kerkelijke gebied, en dat alle andere levensterreinen overgelaten zijn aan de heerschappij van het humanisme. Zoodat wij in dezen tijd, die in zijn geheel zich plaatst tegenover de middeneeuwsche kerk, deze tweeërlei uiteenloopende beweging wèl hebben te onderscheiden. Het protest der reformatoren en der humanisten tegen de scholastieke philosophie had niet éenerlei oorzaak, en mag dus niet op éene lijn gesteld worden. De strijd der 17e en 18e eeuw tusschen de reformatorische en de humanistische beginselen, waarbij de eerstgenoemde bijna geheel werden teruggedrongen,

Digitized by Google

heeft het principieel verschil tusschen beide doen zien. Met het opleven van de reformatorische beginselen in de 19e eeuw moest dus voor ons de vraag geheel nieuw gesteld worden: welke onderscheidene houding hebben wij aan te nemen tegenover de roomsche kerk en tegenover de humanistische streving? In den vorm, waarin deze dubbele vraag tot ons komt aan het begin der 20e eeuw, hebben de reformatoren ze nauwelijks gekend.

In het reformatorisch Protestantisme moet voor de wijsbegeerte der theologie ook het onderscheid tusschen Luther en Calvijn in aanmerking komen. Want er is weêr een historische oorzaak voor het verschijnsel, dat niet uit de luthersche, maar uit de gereformeerde theologie in onzen tijd het streven is opgekomen, om het ideaal der middeneeuwsche wijsbegeerte weêr te doen komen aan zijn recht. Onderscheidt men hierbij nu tusschen de wetenschappelijke methode en de universeele conceptie, dan is hiermede verklaard, wat het is dat aan de theologie der gereformeerde religie hare beteekenis geeft voor onzen tijd. Luther's oppositie tegen de scholastieke theologie was reeds eene andere dan die van Calvijn. Luther's beginsel was, dat de voornaamste studie in de theologie zou zijn, dat men Christus recht leere kennen; dat dus de ware theologische kennis gelegen en begrepen is in de geestelijke kennis van Christus en zijne weldaden. Nu lag hierin wel een rechtmatig verzet tegen het intellectualisme der kerkelijke theologie; maar tegelijkertijd werd hiermeê feitelijk afgesneden, wat de grenzen dezer reductie of concentratie overschrijdt. Luther's beroep op het Woord, ten einde alle scholastiek te weren uit de theologie, beperkte de beteekenis der religie tot het geestelijke en kerkelijke verkeer; zoodat uit de luthersche begrenzing is voortgekomen het z.g. bijbelsche christendom, de Christo-centrische vermittlungstheologie der 19e eeuw, waardoor de geheele christelijke actie werd ingekort tot beginsel-looze praktijk. Calvijn daarentegen gaat in zijne Institutie uit van het verband tusschen

Digitized by Google

de kennis van God en van onszelve, en laat voor de eerste weêr de kennis van Deus creator voorafgaan aan de kennis van Deus redemptor. Tegenover de wijsgeerige theologie der scholastieke richting stelt hij dus wel eene andere conceptie, maar die evenzeer van universeele strekking is. In dit verschil tusschen Luther en Calvijn ligt de historische oorzaaak van de antipathie der vermittlungstheologie tegen de theologie der gereformeerde religie; en hierin ligt tevens de verklaring van het verschijnsel, dat met den opbloei van deze laatste ook de beteekenis van de wijsbegeerte voor de theologie weêr vooropgesteld is in ons vaderland.

De wijsbegeerte der theologie heeft te rekenen met het verschil tusschen Kant en Schelling, dat voor den nieuweren tijd van zooveel belang is. De geschiedenis der laatste eeuwen heeft een motief vooropgeschoven, hetwelk in de grieksche wijsbegeerte het eerst is uitgesproken door Protagoras, die alle menschelijke wereldkennis beperkte tot de zinlijke waarneming en voorstelling. Dit motief is door Augustinus wel erkend, maar heeft overigens op de theologie der oude kerk geen invloed gehad. De werking der nieuw-platonische wijsbegeerte, die het vertrouwen op het objectieve karakter en op de waarde der menschelijke kennis hoe langer hoe meer ondermijnde, dwong de kerkelijke theologie om zich onvoorwaardelijk tegenover haar te plaatsen. Sedert de dagen van Thomas Aquinas en Duns Scotus houdt het evenwel de beoefenaars van de chr. theologie gedeeld, en is voor de geheele theologie en philosophie van beteekenis gebleken. Het is wat men in de wijsbegeerte noemt het idealistisch karakter der kennis, en in de theologie thans verstaat onder het ethisch karakter der waarheid. Nu is men in de geschiedenis eerst langzamerhand tot het inzicht gekomen, dat, indien uitsluitend en consequent volgehouden, door het eene de wijsbegeerte, en door het andere de theologie d. i. de kerk feitelijk onmogelijk gemaakt wordt. Daarom is voor de

Digitized by Google

19-eeuwsche geschiedenis der wijsbegeerte van gewicht, dat zoowel bij Schelling en Fichte, als bij Hegel en Schopenhauer waar te nemen is eene ombuiging der persoonlijke ontwikkeling vàn het transscendentale idealisme tot het transscendentale realisme; dat met name Schelling ingezien heeft de onmogelijkheid, om van uit het transscendentale idealisme te komen tot eene samenhangende wereldbeschouwing, en hierdoor overgegaan is tot een tegenovergesteld standpunt. Daarom is de verhouding van Schelling tot Kant nog leerzaam voor onzen tijd. Hij erkent Kant als den man, die het eerst de vraag stelde naar het recht van het gebruik der bloot-eindige en zinlijke begrippen ten opzichte van de niet-eindige en niet-zinlijke objecten; die deze vraag ontkennend beantwoordde, en geene andere verhouding tot het bovenzinlijke, evenals tot het gebod der zedewet, mogelijk achtte, dan de verhouding van het geloof (pistis) zonder meer.

In deze theorie van Kant is nu iets, waartegen Schelling opkomt; en waarvoor m. i. ook de theologie zich te wachten heeft. Schelling beschouwde deze theorie van Kant als dogmatisch empirisme, overeenkomende met den aard van het gemeene menschelijke verstand, om zich te onthouden van alles wat buiten den kring der ervaring ligt; als een dualisme, waardoor de band tusschen het subject en object der kennis wordt verbroken. Hij komt er tegen op, dat onze zekerheid van het oneindige niet anders zou zijn dan geloof, d. w. z. dat wij het slechts aannemen zonder verdere gronden. Hij kan er zich niet bij neêrleggen, dat er eene volledige differentie zou zijn tusschen het eindige en het oneindige, zoodat wij slechts eene praktische zekerheid van het oneindige kunnen hebben. Daarom reveleert hij nu, dat het oneindige boven het eindige is, maar dat er tusschen beide geen tegenstelling is. Hij pleit voor de eenheid van subject en object, van kennen en zijn; hij wisselt het standpunt der afzonderlijke dingen in voor het

Digitized by Google

standpunt der totaliteit; en hij spreekt van de eenheid in de veelheid, van de identiteit in de differentie, van de rede der natuur als de wetmatigheid van het wereldstelsel. Kant heeft de philosophie zijner tijdgenooten, d. i. de philosophie van het gemeene verstand, d. i. de gesaeculariseerde philosophie, gecritiseerd; maar de philosophie kan niet tevreden wezen met het gemeene redegebruik, en is dus „leer ausgegangen" bij deze critiek [1]).

De wijbegeerte van Schelling heeft niet den invloed gehad, die aan Hegel's philosophie ten deel viel. Toch kan men zeggen, dat de geschiedenis der wijsbegeerte in de 19e eeuw voor een goed deel bepaald werd door de wisselende werkingen van Schelling-Hegel en van Kant-Fichte. De eerste helft dier eeuw beleefde eene glorificatie van de eerstgenoemde beweging; na 1860 kreeg het dualisme van Kant en het idealisme van Fichte onverwachts invloed op den intellectueelen tijdgeest. De materialistische opvatting van de natuurwetenschappen had sedert de dagen der fransche Encyclopaedisten reeds eene finale scheiding van de zinlijke en de onzinlijke kennis aanbevolen, en sloot zich dus gemakkelijk bij deze beweging aan. De z. g. nieuwkantiaansche wijsbegeerte was de theorie van deze opvatting, die zich terzelfder tijd richtte tegen tweeërlei positieve bewering. Zij gaat uit van Kant's onderscheiding tusschen de phaenomenale en de noumenale wereld, scheidt dan de voorstellingswereld vàn de wereldachter-de-voorstellingen, en noemt de eerste alleenbekend en de tweede onbekend of voor ons niet bestaande. Nu verstaat men, welk een scherp wapen hierin gegeven is tegenover de metaphysica van het materialisme èn tegenover die van de chr.-kerk. Zij heeft door haar aanhouden op de grenzen der menschelijke kennis wel een machtigen invloed geoefend tegen de overheersching

1) Schelling, Werke I, 6 bl. 118 v., 523 v.

Digitized by Google

van de mechanische wereldbeschouwing; maar zij bergde toch tevens een element, dat gevaarlijk was voor kerk en theologie. Want zij trekt zich terug achter het phaenomenale karakter der menschelijke kennis, erkent geen ander zijn dan hetgeen in ons bewust-zijn gegeven is, beperkt de ons gegevene wereld tot de sfeer der subjectieve verschijnselen, verklaart de realiteit achter de verschijnselen voor eene illusie of althans voor eene terra incognita, en snijdt dus alle redeneering en bewering over deze onzinlijke werkelijkheid onverbiddelijk af. Zoo ontstond, gelijk E. von Hartmann [1]) zegt, het scepticisme in den vorm die voor onzen tijd alleen mogelijk is: door de consequente ontwikkeling van het subjectieve idealisme is thans „ein gegen alle transsubjectiven Positionen gerichteter Skepticismus" wakker geroepen, dat zich beschouwt als het besluit (Abschluss) van alle metaphysica, als toppunt èn graf der wijsbegeerte tegelijk.

Ook in de protestantsche theologie oefent deze opvatting hare werking. De waarheid van het dogmatisme in de theologie berust voornamelijk hierop, dat de vormen van ons bewustzijnsleven wel niet eene afbeelding van de geestelijke wereld, niet gelijksoortig kunnen wezen, maar toch eene betrouwbare werking en reflex zijn van deze werkelijkheid; dat bijv. onze woordenspraak wel eene repraesentatieve en benaderende waarde heeft, maar toch niet als een willekeurig spinsel van ons gedachtenleven kan beschouwd worden. [2]) Evenals wij de wereld kénnen in onze voorstellingen en begrippen, evenzoo kennen wij God in zijne openbaring en in ons geloof. In ons bewustzijnsleven wordt de band tusschen het subject en het object onzer kennis gelegd. De zorg, in de chr. kerk gewijd aan de

---

1) Neukantianismus. Einleitung bl. 23 v.

2) J. Woltjer, De wetenschap van den logos, bl. 19. „De logos als het woord is de uiting van den logos als het zelfbewust, redelijk denkend wezen. In dien zin is de logos het object van de philologie"

Digitized by Google

dogmatische formuleering van de waarheid der religie, berust op de overtuiging aangaande dezen samenhang. Daarom heeft de nieuw-kantiaansche opvatting eene ontbindende werking op de theologie, juist door haren eisch van finale beperking. Zij beroept zich op Luther voor de kennis van God, op Kant voor de wijsbegeerte, en op Schleiermacher voor de geloofsleer; en zij voelt zich hiermeê onverwinnelijk. Zij wekt twijfel aan elke uitspraak, die buiten de grenzen van het individueele bewustzijn der geloovigen gaat; zij schuift alles terug, wat niet ligt binnen den kleinen cirkel der persoonlijke indrukken en gewaarwordingen. Zij beschouwt het andere als bijkomstig, als iets dat voor ons feitelijk geen verband heeft met het wezen der zaak, als oorzaak van oneenigheid. Zij onderscheidt tusschen het leven en de leer, tusschen het beginsel en de meeningen, tusschen de waarheid en hare formuleering, om telkens het eerste voorop te schuiven en het tweede terug te dringen. Tegenover het positieve dogmatisme der kerkelijke theologie plaatst zij een negatief dogmatisme, dat zelf zonder eenige theorie bestaat, en elke andere theorie ondermijnt. Daarom verklaarde zij eerst de wijsbegeerte, en daarna de theologie als wetenschap onmogelijk.

Evenals de oude en de middeneeuwsche kerk tegen de nieuw-platonische en de nominalistische philosophie, zoo moet de chr. kerk van onzen tijd zich keeren tegen den invloed der nieuw-kantiaansche wijsbegeerte op de theologie. De nieuw-platonische wijsbegeerte knoopte vast aan de onbetrouwbaarheid der zinlijke en der geschiedkundige kennis; en zij zocht hetgeen in de wereld-rondom-ons niet was; dan in de Godheid d. i. in den mensch zelven. De ervaring leert evenwel, dat het eenzijdige spiritualisme zijn complement zoekt in eene positivistische levens- en kennisleer. De nominalistische philosophie was eene reactie tegen het eenzijdig objectivisme van het realisme; maar het is gebleken dat zij evenmin het objectieve karakter als de relatie van het

Digitized by Google

subject met het object der waarheid wist te doen gelden, en dat zij de waarheid der religie beperkte binnen de grenzen der menschelijke gewaarwordingen en opvattingen. Nu kan men toegeven, dat ook de nieuw-kantiaansche wijsbegeerte eene wettige reactie tegen een ongeoorloofd dogmatisme is; maar het genoemde standpunt bedoelt niet slechts eene reactie te wezen, maar maakt aanspraak op erkenning als normale regel. Deze opvatting treedt polemisch op tegen al wat zich naar hare beperkende voorschriften niet voegt. Zij prijst het idealistisch dualisme van Kant als het onfeilbare middel, om voor alle ingewikkelde problemen der theologie te vinden eene afdoende oplossing. En hierin was weêr iets, dat overeenkwam met den aard van het gemeene menschelijk verstand. In de tweede helft der 19e eeuw, die van de positivistische denkwijze doortrokken was, moest deze opvatting wel aanbevolen worden voor de theologie. Het wachtwoord werd uitgegeven, dat de vrede tusschen de kerk en de moderne samenleving, tusschen de theologie en de andere wetenschappen voortaan verzekerd zou wezen, indien de religie voor goed werd afgescheiden van alle andere menschelijke kennis en levensuiting. Aan de chr. religie en aan de h. Schrift zou eene geheel nieuwe waardeering toekomen, zoodra zij niet langer geïsoleerd werden van, maar op éene lijn geplaatst werden met de andere godsdiensten en boeken in de wereld. Men paste eene zuiver letterkundige en historische behandeling toe op het O. en N. T., en meende zelfs dat langs dezen weg het ontkerstende volk zou teruggebracht worden tot den bijbel. De een beweerde, dat het geloof onafhankelijk is van alle resultaten van het historisch onderzoek; dat zelfs het geloof in Jezus niet behoeft prijsgegeven te worden, indien zijn historisch bestaan eene illusie blijkt te wezen. De ander leerde, dat de religie niets uitstaande heeft met de wijze waarop de vraagstukken van onzen tijd worden behandeld en beantwoord; niets bijv. met de vraag naar de schepping der wereld, naar de afstamming

Digitized by Google

der menschen, naar het psychisch leven in den mensch, naar de toekomst van het bestaande, enz. Op deze wijze werd ook in de theologie gewekt een zekere afkeer van universeele wereldbeschouwing, van overtuigingen die de praetensie van private meeningen overschrijden.

Maar de chr. kerk kan uit haar eigen geschiedenis sedert de 18e eeuw verstaan de strekking en de gevolgen van deze ontwikkeling der 19-eeuwsche theologie. Radicale uitspraken, die tot finale boedelscheiding manen, of de verschillende elementen der menschelijke existentie op voet van scheiding naast elkaâr plaatsen, dwingen de chr. kerk slechts om den weg naar haar alles-omvattend ideaal weêr op te zoeken. Op deze wijze is een streven waar te nemen, om de ontwikkeling van de 2e helft der 19e eeuw te overwinnen voor wijsbegeerte en theologie. Ook de wijsbegeerte der theologie wordt bepaald door de keuze, welke men doet in dezen. Maar de chr. kerk kan niet toegeven, dat aan de religie d. i. aan de kennis en den dienst van God, ontzegd worde haar verband met alle menschelijke levensterrein. Zij moet opkomen tegen de beperking, tegen de buitengebruik-stelling van het grootste deel van haar kennis. Zij kan evenmin voor de theologie als voor de wijsbegeerte, evenmin voor de theorie als voor de praktijk zich tevreden stellen met het standpunt van het autonomisme en solipsisme. Zij kan niet toelaten, dat de kennis der religie en der theologie beperkt worde binnen de grenzen van het individueele bewustzijnsleven, van de persoonlijke ervaring, van de subjectieve reflex der geestelijke werkelijkheid. Zij moet in dit alles zien een gevaar, dat het objectieve, transscendente en absolute karakter van de waarheid der religie bloot subjectief, immanent en relatief zal worden genomen. Evenals zij de philosophie niet kan laten reduceeren tot eene philosophie der voorstellingen, evenmin kan zij de theologie laten terugbrengen tot eene beschrijving van den inhoud van het religieuse bewustzijn; in dezen zin moet zij zich

Digitized by Google

onbevredigd verklaren zoowel met eene voorstellingsphilosophie als met eene bewustzijnstheologie. Zij kan de wereld niet overlaten aan haarzelve, niet prijsgeven; want zij zou hiermede verloochenen het eerste artikel van haar geloof, waarop berust alwat zij van de wereld verstaat en verwacht, nl. dat deze wereld is eene schepping van God. Zij mag niet erkennen, dat de wereld der religie onafhankelijk en gescheiden is van alle andere werelden waarin wij leven. Zij kan niet toestemmen dat hare groote problemen voor oplossing gereed liggen, zoodra zij slechts als natuurwetenschappelijke, historische of wijsgeerige vraagstukken behandeld worden. En zij kan derhalve ook het dualisme niet aanvaarden als de finale conditie ter oplossing van alle problemen der religie. Dit is het, waarom wij in onzen tijd moeten aanhouden op chr. wetenschap of wijsbegeerte. Er zal verschil van meening zijn over de wijze, waarop het ideaal moet worden gezocht; over de beteekenis, die aan het z.g. idealisme moet toegekend worden in de wijsbegeerte. Evenals in de middeneeuwen, zal hier evenwel nuance, geen tegenstelling wezen omtrent den weg en de methode.

Resultaat dezer inleidende bespreking is, dat de theologie hare onafhankelijkheid moet bewaren, zoowel tegenover de natuurwetenschap en het z. g. historicisme, als tegenover de wijsbegeerte van den nieuwen tijd. Dit heeft zijne oorzaak in het wezen der kerk en in de kennis des geloofs, welke beide van geestelijk karakter zijn. Verliest de theologie hare onafhankelijkheid, dan plaatst zij zich buiten het levende organisme der kerk. Wel mag zij bij de wijsbegeerte zich aansluiten, of winst doen met hare leeringen, om met hare hulp voor de kerk eene plaats te winnen in de intellectueele wereld; maar zij mag zich niet onvoorwaardelijk prijsgeven aan de eene of andere wijsgeerige beweging. Zoowel de hegeliaansche wijsbegeerte in de eerste helft, als de

Digitized by Google

nieuw-kantiaansche philosophie in de tweede helft der 19e eeuw, heeft de theologie en de kerk van elkander vervreemd. Het absolute bezit en dus ook de eenheid der Christgeloovigen ligt niet in de wijsbegeerte, en ook zelfs niet in de theologie, maar in den geestelijken, ontijdelijken rijkdom der religie. De gemeenschappelijke belijdenis der chr. kerk wordt nimmer te boek gesteld, en is gelegen in de opperste beginselen der religie. De wijsbegeerte en de theologie zijn voor de kerk zooveel als het verstandelijke en veranderlijke; maar onmisbaar, en altijd op weg naar het volkomene.

Evenzoo moet de wijsbegeerte hare zelfstandigheid bewaren tegenover de theologie. Reeds Albertus Magnus en Thomas Aquinas hebben doen verstaan, dat de wijsbegeerte gericht is op de natuurlijke, en de theologie op de bovennatuurlijke waarheden; dat de theologie daarom superieur is, en dat zij niet door de wijsbegeerte in onderzoek kan genomen worden. Zij hebben, evenals later Kant gedaan heeft, door hunne scheiding van de zinlijke en de intellectueele kennis voorbereid de differentiatie, die in de 19e eeuw op verschillende wijze is uitgesproken. Want de wijsbegeerte, de theologie en de natuurwetenschap zijn thans, eerst na een' arbeid van eeuwen, zelfstandig geworden elk op haar eigen terrein. Een beoefenaar van de theologie is niet meer als zoodanig de wetenschappelijke man, de vertegenwoordiger en drager van de cultuur in onze dagen. Niemand onzer acht zich gebonden door het voorschrift van Aristoteles, om langs den weg der zinnenkennis een onderzoek in te stellen naar de laatste gronden en doeleinden van alle zijn, d. i. naar den oorsprong en de toekomst der wereld. Tot de wijsbegeerte worden de mathematische en de natuur-wetenschappen door ons niet meer gerekend. Eene wetenschap die den kosmos omvatten wil, om over oorsprong, zin en doel van al het bestaande te spreken, is naar de nieuwere wijsbegeerte zooveel als metaphysica; voorzoover metaphysisch, volgens

Digitized by Google

bepaling van Kant, is elke kennis die buiten de grenzen der zinnenkennis ligt.

Deze differentiatie van de verschillende terreinen der menschelijke existentie en kennis blijkt te wezen eene wet der geschiedenis, en moet in haar beteekenis door ons verstaan worden. Naar den eisch van den modernen tijd moet de wijsbegeerte der theologie erkennen de wederkeerige onafhankelijkheid van theologie en wijsbegeerte; alleen op deze voorwaarde zal zij de eigenaardigheid der chr. kerk onaangetast laten. In het Protestantisme vindt de chr. religie hare levende expressie in de openbare prediking van het woord Gods. Deze is de centrale macht, waardoor de kerk der geloovigen dagelijks in het leven geroepen, onderhouden en bijeengehouden wordt. Op de kerk, hare kennis en haar bestand, moet al onze aandacht en arbeid zich richten. Eene theologie, die hare beoefenaren niet toerust en bekwaamt voor den dienst der kerk, is hiermede geoordeeld als onvruchtbaar en onbruikbaar. Nu bestaat deze kerk niet gescheiden vàn, maar wel zelfstandig in de wereld. In de theologie en in de prediking mag daarom de natuurwetenschap, de staathuishoudkunde of een ander terrein van wereldlijke kennis nimmer zelfstandig en rechtstreeks aan het woord komen. De wijsbegeerte moet hare overwegingen en theoriën ten gebruike afstaan; maar zij mag nimmer afbreuk doen aan de zelfstandigheid van de kerk en hare theologie. De theologie en de prediking berusten niet op de autoriteit van wetenschap of wijsbegeerte, maar alleen op het gezag van het woord Gods. Wie voor eene wijsbegeerte der theologie pleit, mag daarom niet bedoelen, eene theologische wijsbegeerte of eene wijsgeerige theologie aan te bevelen. De wijsbegeerte mag nimmer tekort doen aan de zelfstandigheid der kerk en theologie. De arbeid der theologie moet zelfs voorafgaan aan de wijsgeerige oriënteering, opdat het vereischte advies der wijsbegeerte nauwkeurig worde gevraagd en gewonnen. Met de aanbeveling van de eene

Digitized by Google

of andere wijsgeerige theorie is nog weinig verkregen; want de theologie wordt er alleen door gebaat, wanneer aangewezen wordt, dat zij in wettig verband met deze wijsgeerige theorie kan worden geplaatst. Eerst van hieruit kunnen wij komen tot eene vruchtbare critiek, bijv. van de hegeliaansche en de nieuw-kantiaansche wijsbegeerte.

De wijsbegeerte moet in onzen tijd genomen worden in tweeërlei zin. De eene kan men wel de anthropologische, subjectieve; de andere kan men de objectieve, kosmische opvatting noemen. Voor de eene past de methode der moderne; voor de andere voegt de methode der middeneeuwsche wetenschap. De eerste beweegt zich op het terrein van het bewustzijnsleven; de tweede op dat der universeele speculatie, ten einde de menschelijke existentie in één geheel van kennis te omspannen. Zoowel de eene als de andere is door de leidende geesten van onzen tijd erkend in hare eigene waarde [1]). Derhalve moet ook de wijsbegeerte der theologie genomen worden in een' engeren en in een' ruimeren zin, en zoowel de nieuwere als de oudere wijsbegeerte tot haar recht doen komen. Beide opvattingen vragen nieuwe aandacht in onzen tijd. Wij hebben er meê te rekenen, dat Christus en de palingaenesie, de h. Schrift en de kerk, de geschiedenis en de gemeenschap niet alleen eene individueele, maar ook eene universeele beteekenis hebben.

Maar op de vraag, welke opvatting moet voorafgaan in de bespreking, moet hier de keuze vallen op de wijsbegeerte in engeren zin. Gaan détail-vragen niet vooraf, dan is onzekerheid in de universeele problemen niet te vermijden. De moderne tijd heeft juist door

1) Wundt, Einleitung in die Philosophie 1901 bl. 16 Lag der Werth der Philosophie für das Alterthum darin, das sie den Gesammtinhalt der theoretischen, dem reinen Erkenntnissbedürfniss dienenden Wissenschaft in sich schloss, so kann man sagen, dass umgekerth ihr Werth für unsere Zeit vielmehr darin besteht, dass sich allmählich die sämmtlichen Einzelwissenschaften von ihr gelöst und verselbständigt haben, und dass dadurch die Forderung nach einer *allgemeinen* Wissenschaft entstanden ist, welche sich mit denjenigen Aufgaben beschäftigen soll, die eben wegen ihrer Allgemeinheit in keinem jener Sondergebiete Platz finden können.

Digitized by Google

deze methode, om het concreete en afzonderlijke te doen vooropgaan, de theoretische scepsis, waardoor de antieke wetenschap ondermijnd werd, nagenoeg geheel overwonnen. Slaagt de wijsbegeerte der theologie er in, om de richting aan te wijzen, waarin de vereeniging van beider voordeelen moet gezocht worden, dan kan zij het conflict helpen oplossen, dat met den nieuweren tijd is geboren voor kerk en theologie. Zij zal meteen voldoen aan eene behoefte van den menschelijken geest, die door de universeele speculatie zoo rijkelijk bevredigd werd in vroegere eeuwen. Want in onzen tijd is weêr opgeleefd de vraag naar den algemeenen zin van hetgeen door de 2e helft der 19e eeuw alleen in zijne bijzondere beteekenis werd genomen. Wordt deze behoefte aan generale conceptie niet bevredigd door den modernen tijd, dan zal hij niet in staat wezen, om blijvende leiding te geven aan de intellectueele beweging der geesten. In dezen zin moet er wezen eene algemeene wetenschap, die valt buiten den kring der bijzondere wetenschappen, ter behandeling van de algemeene problemen, die niet langs den weg van détail-onderzoek en inductie kunnen behandeld worden. De menschelijke geest kan van wege zijnen architectonischen aanleg niet rusten, eer hij de eenheid en den samenhang der kennis van al het bestaande gevonden heeft; hij zoekt dus altijd weêr zulk eene algemeene wetenschap, die van de bijzondere wetenschappen onderscheiden is, en de kennis der universeele problemen vereenigt tot één organisch geheel.

Op deze wijze kan men ook in den nieuweren tijd spreken van christelijke wetenschap. Wetenschap is toch niet alleen het waarnemen en het in verband plaatsen van het zinlijk gegevene; maar zij moet ook rekening houden met den metaphysischen en causalen samenhang van de wereld der verschijnselen. Behoefte aan chr. wetenschap kan dus niet opkomen, zoolang men met de kennis van de phaenomena en de historische feiten zich tevreden stelt; eer is op dit standpunt eene

Digitized by Google

bestrijding te wachten. Maar zoodra het metaphysisch karakter der menschelijke kennis wordt erkend, en het systematisch verband van het geheel der dingen wordt beseft, zijn in de chr. kerk weêr de voorwaarden aanwezig voor eene chr. wijsbegeerte of wetenschap. Men denkt hierbij niet aan wetenschap in den engeren, maar in den ruimeren zin; niet zoozeer aan vak-wetenschap, als aan den cyclus van het menschelijke weten. Daarom gewaagt men niet van chr. détail-wetenschap; niet van chr. geschiedenis, van chr. scheikunde; maar men verbindt het epitheton „christelijk" met wetenschap in algemeenen zin. Evenals er eene eenheid der tegendeelen is, wanneer wij spreken van wijsbegeerte der theologie. Ook hier laten de ongelijksoortige bestanddeelen zich dan niet herleiden tot eene éenheid. De wijsbegeerte komt boven de sfeer der wereldkennis niet uit, en de theologie staat met de wereldkennis nimmer op éene lijn.

A. S. E. Talma.

Digitized by Google

In welk jaar en op welken dag en datum is Christus gestorven?

Bovenstaande vraag is een zeer belangrijke vraag, een vraag door welker beantwoording, indien de beantwoording volkomen juist is, vele bezwaren, die men tegen de lijdensgeschiedenis inbrengt, kunnen worden opgelost.

Maar hoe kunnen we te weten komen in welk jaar Christus gestorven is?

't Is onbetwistbaar, dat 't sterfjaar van Christus ligt tusschen de jaren 28 en 33. Ongeveer 18 jaren geleden meende Prof. Sattler te München, dat Christus in het jaar 28 gestorven is.

Met den astronoom en chronoloog Ideler zijn vele chronologen van onzen tijd de meening toegedaan, dat Christus in het jaar 29 gestorven is. Anderen weder stellen, in overeenstemming met onze jaartelling, zijn dood in het jaar 33. Eén van die drie jaren moet het sterfjaar van Christus geweest zijn, want de andere daar tusschen liggende jaren kunnen, om verschillende redenen, niet in aanmerking komen.

Maar wie zal ons zeggen, *welk* van die drie jaren het sterfjaar van Christus geweest is? Dat kan ons niemand anders zeggen dan de maan. De maan heeft haar geregelden loop, en haar schijngestalten doen zich eeuw in eeuw uit geregeld voor. Vandaar dat men van ieder jaar nauwkeurig berekenen kan, wanneer het *lente-vollemaan* geweest is of nog zijn zal. Op deze waarheid nu is mijne berekening gegrond; daardoor is

Digitized by Google

het mogelijk nauwkeurig te berekenen, wanneer het Joodsche paaschfeest gevierd is in de jaren 28, 29 en 33.

Zooals men weet werd het Joodsche paaschfeest gevierd tijdens *lente-vollemaan*. Zoodra het lente-vollemaan was, *in den avond van 14 Nisan, wanneer de zon was ondergegaan, en dus*, naar Joodsch spraakgebruik, *15 Nisan begon*, moest het *paaschlam*, dat op den namiddag van 14 Nisan geslacht was, gegeten worden.

De vraag is nu: op welken *dag* en *datum* was het in de jaren 28, 29 en 33 *lente-vollemaan*? Om op die vraag het eenig juiste antwoord te kunnen geven, berekene men nauwkeurig het *Guldengetal*, de *Epacta*, de *Zonnecirkel* en de *Zondagsletter* van die jaren. Heeft men dat gedaan, dan kan men daaruit gemakkelijk *dag* en *datum* voor ieder jaar berekenen. Zoo heb ik uitgerekend, dat van het jaar 28 het Guldengetal 10, Epacta 9, Zonnecirkel 9 en Zondagsletter C is, waaruit dan volgt, dat het op *Zondagavond* den 4en April van 't jaar 28 *lente-vollemaan* was.

Van het jaar 29 is 't Guldengetal 11, Epacta 20, Zonnecirkel 10 en Zondagsletter B, waaruit volgt, dat het op *Donderdagavond* den 24en Maart van 't jaar 29 lente-vollemaan was.

Van het jaar 33 is 't Guldengetal 15, Epacta 4, Zonnecirkel 14 en Zondagsletter D, waaruit volgt, dat het op *Donderdagavond* den 9en April van 't jaar 33 lente-vollemaan was.

Wanneer het ons nu uit de Evangelieberichten blijkt, dat Christus op een *Vrijdag* gestorven is, dan kan het jaar 28 niet in aanmerking komen, en blijven dus over de jaren 29 en 33. In beide jaren toch viel 14 Nisan op een *Donderdag*. Op chronologische gronden meen ik aan het jaar 29 de voorkeur te moeten geven. In dat jaar was het ook een *vroege paschen*, in het jaar 33 werd het paaschfeest ruim 14 dagen later gevierd en daar we lezen (Joh. 18: 18), dat het koud was in den nacht, waarin Christus was gevangen genomen,

Digitized by Google

meen ik, ook daarom, 't jaar 29 te moeten kiezen boven 't jaar 33, omdat het paaschfeest toen eerst in de 2e week van April gevierd werd en de nachten in Palestina dan niet zoo koud meer zijn.

Volgens mijne nauwkeurige berekening houd ik 't dus voor ontwijfelbaar zeker, dat de Joden op *Donderdagavond den 24^en^ Maart* van het jaar 29 het *paaschlam* hebben gegeten, en dat *Christus* dus *op Vrijdag den 25^en^ Maart van het jaar 29 gestorven is.*

Maar wat volgt daar nu uit?

Daaruit volgt o. a.: dat velen *Joh. 18:28* onjuist verklaren. Beteekent toch te dier plaatse, zooals velen meenen, de uitdrukking: *„het pascha eten"* het eten van het *paaschlam*, dan zou daaruit volgen, dat de Joden het *paaschlam een etmaal te laat gegeten hebben*, zij zouden dan in strijd met de wet hebben gehandeld. De Joden waren *verplicht*, op straffe van uitroeiing, (Num. 9:13), *aan den avond van 14 Nisan*, wanneer *de zon was ondergegaan* en dus (naar Joodsch spraakgebruik) *15 Nisan begon, het paaschlam te eten.* Alléén aan hen, die aan den avond van 14 Nisan *onrein waren*, of *in het buitenland* verkeerden, was voorgeschreven het pascha *één maand later te vieren* (nl. in de maand Ziv). Maar daar de Joden (bedoeld in Joh. 18 : 28) te kennen geven dat zij *rein* zijn, hebben zij natuurlijk *allen*, aan den avond van 14 Nisan, het *paaschlam gegeten*, en zijn ze op *Vrijdagmorgen* bevreesd *onrein te worden* door te gaan in het huis van een heiden, zoodat zij dan *het pascha niet zouden mogen eten*, dan bedoelen zij met de *uitdrukking: „het pascha eten"* het eten op den namiddag van *15 Nisan der dankoffers* (Deutr. 16:2) *op het feest der ongezuurde brooden* (Levit 23:6). Aan dien maaltijd wilden zij toch gaarne deelnemen, en dat zouden zij niet hebben kunnen doen, als zij *onrein* geworden waren (Levit 7:21). Zij zouden dan toch *tot aan den avond onrein gebleven zijn.*

De uitdrukking *„'t pascha eten"* wil *niet alléén* zeggen

Digitized by Google

„*'t paaschlam eten*", maar, (gelijk *Wieseler* terecht heeft aangetoond) die uitdrukking werd gebruikt voor geheel den tijd waarop het paaschfeest gevierd werd, *men at dagelijks*, zeven dagen lang, *het pascha.*

Ook moeten wij het er voor houden, wat velen ontkennen, dat ook *Christus aan den avond van 14 Nisan, nà zonsondergang*, toen (naar Joodsch spraakgebruik) *15 Nisan begon, met zijne discipelen 't paaschlam heeft gegeten*, want zoo niet, dan zou Hij een overtreder geweest zijn van de goddelijke wet, die voorschreef, dat *ieder Israëliet het paaschlam eten moest.* En er bestaat geen gegronde reden, om er aan te twijfelen, dat Hij, die zoo begeerd had, 't pascha met zijne discipelen te eten (Luc. 22 : 14, 15), het niet gegeten zou hebben, daar toch twee van zijne discipelen op zijn bevel, het pascha bereid hadden, gelijk *Lucas* ons nadrukkelijk meedeelt.

En ofschoon Johannes in zijn Evangelie niet zegt, dat Christus in den nacht vóór zijn sterven met zijne discipelen het Joodsche paaschfeest gevierd heeft, en ook niet spreekt over de instelling van het heilig avondmaal, daaruit volgt nog niet, dat Christus met zijne discipelen het paaschlam niet gegeten zou hebben aan den avond van 14 Nisan. Ook volgt daaruit nog niet, dat de schrijver van het 4e Evangelie niets van de instelling van het heilig avondmaal zou geweten hebben. 't Is dwaas, om dit te onderstellen. Immers de historische waarheid van 't verhaal der instelling van het heilig avondmaal is ver boven alle bedenking verheven. „Denken wij bijvoorbeeld aan 1 Cor. 11 : 23 —25 waar de apostel Paulus over deze instelling spreekt en zegt: dat de Heer, in den nacht in welken Hij verraden werd het brood (het brood, dat van den paaschmaaltijd was overgebleven) nam, en als Hij gedankt had, het brak, en zeide: neemt, eet, dat is mijn lichaam enz. — Het is dan ook zeer waarschijnlijk, dat Johannes de instelling van 't heilig avondmaal niet

Digitized by Google

heeft meêgedeeld, omdat die instelling genoegzaam onder de Christenen bekend was, zoodat hij geen reden had, 't bericht van haar ontstaan in zijn Evangelie op te nemen.

Maar op welk tijdstip van den paaschmaaltijd zou Christus dan het heilig avondmaal hebben ingesteld? Hoogstwaarschijnlijk heeft Hij dat gedaan, toen Hij Judas, dien valschen discipel ontmaskerd had, en deze daarop was heengegaan.

Althans uit het bericht van Mattheus en Markus zou men kunnen opmaken, dat het heilig avondmaal na het het vertrek van Judas is ingesteld. En spreekt Lucas over de instelling van het heilig avondmaal, alsof Judas daarbij zou tegenwoordig geweest zijn, (Luc. 22:21), zoo meenen wij toch aan het bericht van Mattheus en Marcus de voorkeur te moeten geven. Mattheus was een oog- en oorgetuige. Markus had het van een oog- en oorgetuige, n.l. van Petrus gehoord.

Lucas deelt ons meê, wat hij bij traditie vernomen had. Wat hij fragmentarisch had gehoord, stelde hij tot een samenhangend verhaal op, zonder altijd nauwkeurig op de Chronologische volgorde der gebeurtenissen te letten. Dit blijkt ons o. a.: uit Luc. 22 : 27, wat de Heer toch hoogstwaarschijnlijk bij den aanvang van den maaltijd gesproken zal hebben, toen Hij de voeten der discipelen, die om den voorrang twistten, gewasschen had (Joh. 13 : 4 seqq.) De voetwassching ging toch gewoonlijk aan een maaltijd vooraf.

Wat nu den maaltijd (*δεῖπνον*) Joh. 13 betreft, die maaltijd is ongetwijfeld de *paaschmaaltijd* geweest, waaraan ook Judas deelnam.

Daarvoor pleit toch *vooreerst:* „de uitdrukking in vs. 1. „*En voor het feest van het pascha.*" "

Die uitdrukking wil eenvoudig zeggen: voor dat de Heer met zijne discipelen, het pascha begon te eten. Indien Johannes bedoeld had een of twee dagen te voren, dan zou hij, die zich altijd zoo nauwkeurig uit-

Digitized by Google

drukte, bijv. geschreven hebben: „En twee dagen voor 't feest van pascha te Bethanië, ten huize van Simon den melaatschen", of iets dergelijks.

Joh. 13 : 1 wil zeggen: „daar Jezus wist, dat de ure der scheiding al meer en meer naderde, gaf Hij, *voor 't feest van het pascha*, dat is: voor dat Hij met zijne discipelen het pascha begon te eten, aan zijne discipelen een bizonder blijk, dat Hij hen liefhad, en bewees Hij hun zijne liefde εἰς τέλος, d. i.: tot den hoogsten graad.

Immers, hoewel Hij de Heer en de Meester was, begon Hij de voeten der discipelen te wasschen (85), en zich daardoor tot het werk van een slaaf te vernederen, zijnen discipelen een slavendienst te bewijzen. Voorwaar een treffend blijk van 's Heeren groote liefde. Maar nog treffender openbaart Hij zijne liefde, waar Hij aan Judas, die Hem verraden zal, een bete broods, die Hij in den schotel heeft ingedoopt, toereikt. Zulk een daad toch werd als een bewijs van de innigste liefde en vriendschap beschouwd. Daarom zegt de Heer (Joh. 13 : 26) „deze is het, wien ik de bete, als ik die ingedoopt heb, geven zal", met andere woorden: hij is het, wien ik nu mijne bizondere, innige liefde bewijzen zal. Waarlijk, wij kunnen eenigszins gevoelen, welk een diepen indruk zulk een liefdebewijs maakte op den apostel Johannes, zoodat hij, toen hij jaren daarna zijn Evangelie schreef, niet kon nalaten, om Joh. 13 : 1 te zeggen, dat 't in de ure des afscheids duidelijk bleek, dat Jezus de zijnen liefhad εἰς τέλος, tot den hoogsten graad.

Dat die *maaltijd*, waarover in Joh. 13 gesproken wordt, de paaschmaaltijd geweest is, aan den avond van 14 Nisan (donderdagavond den 24^{en} Maart van het jaar 29), daarvoor pleit in de tweede plaats, dat in Joh. 13 : 21, 30 gesproken wordt over Judas, die Jezus verraden zal, welk feit ons ook door Mattheus en Markus wordt medegedeeld, *als hebbende plaats gehad aan den avond van 14 Nisan* (Zie Matth. 26 : 21—25, en Markus 14 : 18—21).

Digitized by Google

Daarvoor pleit ook in de derde plaats, dat in Joh. 13 : 38 door den Heer gezegd wordt, dat Petrus hem driemaal zou verloochenen, welk feit ook door Mattheus en Markus wordt meegedeeld, *als hebbende plaats gehad aan den avond van 14 Nisan* (zie Matth. 26 : 34 en Markus 14 : 30).

En lezen we Joh. 13 : 2 in onze Statenvertaling: „*als het avondmaal gedaan was*" dan is die vertaling onjuist, en moeten we, volgens den Codex Alexandr., met Tischendorf lezen: δείπνου γινομένου d. i.: *toen de maaltijd begon*".

Dien paaschmaaltijd deed de Heer, na de verwijdering van Judas, overgaan in een maaltijd tot zijne gedachtenis ('t H. Avondmaal.). Toen dan Judas was weggegaan, stelde de Heer zijn Avondmaal in, en sprak Hij daarbij hetgeen we lezen Joh. 13 : 31 tot Joh. 14 : 31. Daarop werd de lofzang gezongen (Matth. 26 : 30), waarna de Heer van 't Avondmaal opstond, en met zijn discipelen de stad verliet (Joh. 14 : 31). En toen Hij met zijne discipelen buiten de stad *in de stilte* gekomen was, bleef Hij ergens op den weg eenigen tijd (wellicht een kwartier lang) vertoeven en sprak en bad Hij, wat wij lezen: Joh. 15 : 1 tot Joh. 18 : 1.

En daarop begaf Hij zich met zijne discipelen over de beek Kedron (Joh. 18 : 1) naar den hof van Gethsemané.

Wat de onderstelling van sommige discipelen betreft, die we lezen Joh. 13 : 29, wij houden het voor uitgemaakt, dat die discipelen *niet* ondersteld hebben, wat vele geleerden meenen, dat Jezus met zijn woord tot Judas bedoeld heeft: „*Koop wat zij noodig hebben voor het paaschfeest, aan den avond van 14 Nisan.*" Immers Jezus zelf had er voor gezorgd (Luc. 22 : 10—12), dat het Paaschfeest door hem en zijne discipelen, aan den avond van 14 Nisan kon gevierd worden, en toen Jezus tot Judas zeide: „*wat gij doet, doet dat haastelijk*" zeide Hij dat tot hem op het paaschfeest aan den avond van 14 Nisan. De onderstelling van die discipelen is

Digitized by Google

dan ook ongetwijfeld geen andere geweest, dan dat Jezus Judas aanspoorde, om, als hij nog geen aankoopen gedaan had voor de *dankoffers* (Exod. 23:15, Deutr. 16:2), *die op den dag der ongezuurde brooden gebracht moesten worden*, hij dat dan haastig doen zou, *want men mocht op dien dag niet ledig voor Gods aangezicht verschijnen.*

En zegt men, dat Judas *op den dag der ongezuurde brooden* niet zou hebben mogen koopen, dan is ons antwoord: *die dag was geen sabbatdag in dat jaar.*

Judas zou op dien dag evengoed hebben mogen koopen, als die vrome raadsheer, die lijnwaad kocht voor Jezus' begrafenis. Op dien dag der ongezuurde brooden mocht men wel geen gewonen, dagelijkschen arbeid verrichten, maar het was op dien dag *niet verboden eenig werk te doen, evenals op een sabbat.* Wat dan ook 't bezwaar van sommige geleerden betreft, *dat er op 15 Nisan in het geheel niet mocht gewerkt worden*, hun zij herinnerd, dat Levit 23 : 7 voorschrijft, dat er op den dag der ongezuurde brooden geen *dienstwerk* verricht mocht worden, maar, dat *niet alle werk op dien dag verboden* werd, evenals op een sabbat. Men mocht bijv. op dien dag allerlei spijs bereiden, wat op een Sabbat niet geoorloofd was. Door *dienstwerk* moet men dan ook verstaan: *het doen van gewonen, dagelijkschen arbeid*, geen beroepsbezigheden mochten er verricht worden. En, daar *de dag der ongezuurde brooden*, de dag van Christus sterven, volgens mijne nauwkeurige berekening, *een Vrijdag was*, daarom was die dag ook *de dag der voorbereiding tot den Sabbat*, waarop *eenige noodzakelijke bezigheden* verricht mochten worden, zooals bijv. het koopen van linnen en specerijen, 't bereiden van zalven voor Jezus' begrafenis.

En zegt men toch, dat Simon van Cyrene van den akker of uit het veld kwam, dan bewijze men, als men kan, dat hij op den akker of in 't veld gewerkt heeft. Neen, Simon van Cyrene heeft niet, zooals sommigen meenen, in het veld gewerkt. De uitdrukking Markus

Digitized by Google

15 : 21 is een uitdrukking, die tot op dezen dag in Palestina gebezigd wordt. Men spreekt nog van: den nacht doorbrengen *in de stad* èn *op het veld.* Simon van Cyrene kwam uit het veld. d. i. *van 't platte land*, omdat hij in de stad geen logies had kunnen krijgen, en daarom in de nabijheid van de stad in het veld overnacht had.

Wij spraken zoo even over *den dag der voorbereiding tot den sabbat.* Ook hierover willen we nog enkele woorden zeggen. In den tijd der apostelen werden door de Joden de dagen der week aangeduid door den 1en, 2en, 3en, 4en en 5en dag. De 6e en de 7e dag hadden echter bepaald namen.

De 7e dag der week (onze Zaterdag) werd genoemd τὸ σάββατον = de rustdag. De 6e dag der week (onze Vrijdag) werd genoemd ἡ παρασκευὴ = de voorbereidingsdag, of eenvoudig de voorbereiding.

Nergens vinden we in 't N. T. een spoor, dat een andere dag der week παρασκευὴ genoemd werd. En daarom lezen wij dan ook: MARKUS 15 : 42. En als het avond was geworden, dewijl het de *voorbereiding* was, welke is de *voorsabbat.* Markus wil zeggen: „het was Vrijdag tegen den avond, tusschen 3 en 6 uur. LUCAS 23 : 54. En het was de dag der *voorbereiding en de Sabbat brak aan* (dus Vrijdag vóór zonsondergang.)

MATTH. 27 : 62. *Des anderen daags nu, welke is nà de voorbereiding.* (Dus Vrijdagavond nà zonsondergang, toen de Sabbat begonnen was). JOH. 19 : 14, en het was *de voorbereiding van het pascha.* Johannes bedoelt: *het was de Vrijdag van paschen*, 't was *paaschvrijdag*, ook wij drukken ons op dezelfde wijze uit; immers ook wij spreken bijv. van *paaschmaandag.* Johannes drukt zich hier zoo uit, om *dezen dag der voorbereiding tot den Sabbat* van anderen te onderscheiden. Het was voorbereiding of Vrijdag in de paaschweek. JOH. 19 : 42. Aldaar dan leidden zij Jezus *om de voorbereiding der Joden* vóór den Sabbat *overmits 't graf nabij was.* Daar

Digitized by Google

de hof van Jozef zoo nabij Golgotha was, behoefde men de begrafenis niet uit te stellen, tot nà den Sabbat. De dag der *voorbereiding* (de Vrijdag) *spoedde ten einde*, de zon was aan het ondergaan, en de Sabbat zou weldra aanbreken, en vóór dat de Sabbat aanbrak moest de begrafenis plaats hebben. Maar nu eindig ik. Moge 't resultaat van mijn onderzoek naar den dag, den datum en 't jaar van Christus sterven er toe bijdragen, dat men, de voorstelling van Johannes in zijn Evangelie, niet lang meer in onoplosbare tegenspraak met die der Synoptici houdt. Daarover zou ik mij hartelijk verblijden.

Bergharen. D. J. VEEN.

Digitized by Google

ΑΠΕΧΕΙ, Mark. XIV : 41.

Een oud crux interpretum is dit woord. Een poging wil ik wagen, om het als crux te doen verdwijnen. Niet door schrapping, maar door verklaring.

De overzetting van *ἀπέχει* in Mark. XIV : 41 door de St.vt. en door de Syn. vt. met „*het is genoeg*" danken wij aan Hieronymus' autoriteit. De Vulgata leest hier „*sufficit*", en hun, die twijfelen aan de juistheid van het wedergeven van *ἀπέχει* met „*sufficit*", wordt voorgehouden, dat dit grieksche woord in dezelfde beteekenis, en eveneens onpersoonlijk, voorkomt op twee plaatsen, nl. ééns bij Pseudo-Anacreon (Carmen XXVIII vs. 33), en ééns bij Cyrillus (in Haggai II : 9).

Héél wat vlijt hebben de graecisten op dit woordeke aangewend. Men raadplege slechts de commentaren.

Baljon zegt in zijn uitgave van het N. T. in het grieksch: „*απεχει· ηλθεν η ωρα* absurda lectio est. D *απεχει το τελος και η ωρα*. Michelsen (Het ev. v. Mk. blz. 25—27) conjecit *απεχει τελος η ωρα*. Mihi videtur (Theol. Stud. 1887 blz. 195, 196) *απεχει—ωρα* glossema esse."

Het komt mij voor, dat mijn hooggewaardeerde vriend op wat àl te gemakkelijke wijze gezocht heeft, zich van de moeielijkheid af te maken. Om als glosse aanneembaar te zijn, moet, dunkt mij, iets als glosse zich duidelijker aandienen.

Wat dan?

Mihi sane constat, dat ook hier weder Jafet een onderkomen moet gaan zoeken in Sem's tenten. Met grieksch alléén komt men in onze dagen de N. T. wereld niet meer door.

Digitized by Google

De Pĕsjiṭthå leest als vertaling van ἀπέχει: מטת חדתא (mĕṭåth ḥartå) = „*het einde is gekomen*". Dit nu is, hoe vreemd het ook klinke op het éérste gehoor, niets anders dan een vrije, doch juiste vertaling van ἀπέχει. Cod. D en de minusculi, die τό τέλος invoegden, gaan met dezelfde vrijheid en juistheid te werk, maar drukken zich in het grieksch platter en smakeloozer uit, dan de Pĕsjiṭthå in het syriesch doet. Letterlijk zeggen zij: „*men heeft*" (sit venia verbo) „*het einde beet*" (vgl. „*das seinige hinweg haben.*" Ἀπέχειν komt in dezen zin voor Mt. 6 : 2, 5, 16, waar sprake is van „*zijn loon al weg*" („*binnen*", „*te pakken*") „*hebben*"). D en de met hem overeenstemmende minusculi nemen ἀπέχει onpersoonlijk („*men*"). Zij laten Jezus hier zeggen: „*Daar hebben wij het einde! De ure is gekomen*", wat de Pĕsjiṭthå wedergeeft met „*Het einde is dáár. De ure is gekomen.*"

Kennelijk is Mk. 14 : 41, evengoed als Mt. 26 : 45, ontleend aan Mattheus' arameesch geschrift, dat Papias in grieksche vertaling, als de Λόγια κυριακά, vóór zich gehad en gecommentarieerd heeft. Wat kan dáárin op deze plaats gestaan hebben?

Rekening houdend met משלם (mĕsjàlam = mĕsjallam) in de Pĕsjiṭthå Joh. 19 : 30, zullen wij wel niet ver mistasten, wanneer wij zeggen: Mattheus schreef hier משלם (mĕsjŏlam = mĕsjŏllam) = „*het is geëindigd*" („*voltooid*", „*volbracht*"). En dit משלם is wat plat en tamelijk ongelukkig vertaald met ἀπέχει, inplaats van met het deftiger en juister τετέλεσται, door de Pĕsjiṭthå in Joh. 19 : 30 met het partic. pass. Pa'ēl van שלם (sjĕlam) wedergegeven.

Tamelijk ongelukkig vertaald. Nl. met den zéér algemeenen handelsterm ἀπέχει. Het arameesche ww. שלם toch beteekent in Pa'ēl niet alleen „*voltooien*", „*afmaken*", „*vergelden*", „*eindigen*", maar ook „*afbetalen*", „*voldoen*"

Digitized by Google

(= *een einde maken* aan een schuld). De Ithpa'al (modus pass. bij Pa'ēl) en het partic. pass. Pa'ēl beteekenen: „*betaald worden*" (zie voor Ithp. Jes. 3 : 10). Een duitsch Israëliet hoorde ik eens zeggen: „Hab' isch doch, wie's gehērt, gesetzt mĕschŏllĕm uf der Rechenung!" (= partic. pass. Pa'ēl mĕsjŏlam = mĕsjŏllam = „*voldaan*"). Welnu! ἀπέχει = „*hij heeft ontvangen*" dekt zich volkomen met mĕsjŏlam = „*het is voldaan*". De quitantie in het grieksch hield, naar analogie van andere documenten, voorzeker in: „N.N. (crediteur) verklaart, ὅτι ἀπέχει van X. Y. (debiteur) zóóveel." De vertaler bedoelde met zijn ἀπέχει te zeggen: „*het is afgeloopen*", maar in ieder geval heeft hij zich tamelijk onbeholpen uitgedrukt. Evenwel, er zijn van hem nog een paar voorbeelden van onbeholpen vertaling aan te wijzen.

Jezus zegt dus in Mattheus' Λόγια: „*Het is afgedaan.*" En hierbij sluit zich uitnemend aan „*de ure is gekomen.*" Hoe diep smartelijk klinkt die snijdende tegenstelling: „*Slaapt nu voort en rust! Het einde is dáár. De ure is gekomen*"!

De samensteller van ons Mattheusevangelie, die uit de grieksche vertaling van Mattheus' werk zéér veel overnam, vond ongetwijfeld ἀπέχει hier een vrij ongepaste uitdrukking, en liet het dus in Mt. 26 : 45 weg. De samensteller van ons Markusevangelie ging meer machinaal te werk, en nam het ongelukkig vertaalde woord over. Hij vatte het misschien óók op in den zin van „*het is afgedaan*". Cod. D en de Pĕsjiṭthå verstonden ἀπέχει = משלם nog wèl, maar vertaalden het gelukkig vrij.

Zooeven sprak ik van nog een paar voorbeelden van onbeholpen vertaling uit het arameesch in het grieksch van denzelfden overzetter. Laat ik hier één, dat nog al sterk sprekend is, noemen! Er is óók door Meyer in zijn „Die Muttersprache Jesu" op gewezen.

In Mt. 7 : 6 heeft hij uit Mattheus' origineel קדשא

Digitized by Google

overgezet met *τὸ ἅγιον*, en zóó een abstractum ingevoerd in het zéér concrete van de beeldspraak. Hij las het, alsof er stond ḳŏdsjå = „*het heilige*" — Mattheus schreef natuurlijk ongevocaliseerd—, terwijl de schrijver kennelijk bedoelt, dat men lezen zal ḳĕdåsjå = „*den neus- of oorring*", hetzelfde wat Gen. 24 : 22 in het hebr. noemt een נֶזֶם, hetgeen de Targoem wedergeeft met קְדָשָׁא, en de LXX met *ἐνώτια* (plur.). Hij had dùs moeten vertalen: „*Μὴ δῶτε τὸ ἐνώτιον τοῖς κυσίν, μηδὲ βάλητε τοὺς μαργαρίτας ἔμπροσθεν τῶν χοίρων*", enz. Een kostbare groote gouden ring en dure parelen zijn goede parallelen. Maar wàt is „*het heilige*", dat men kan vóórwerpen aan een kwaadaardigen aanvallenden hond? Leest men hier *τὸ ἅγιον*, dan ligt de toepassing van het beeld al in het 1e substantief van het 1e lid, terwijl het 2e substantief van dat zelfde 1e lid, evenals de beide substantieven van het 2e lid, beeld blijven. Voorzeker een zéér zonderlinge soort van beeldspraak! Leest men daarentegen: „*Geeft den ring niet aan de honden, en werpt geen parelen aan de zwijnen vóór*", dan is de beeldspraak onberispelijk.

En nu neemt Jafet dankbaar afscheid van zijn broeder Sem, die zijn goede diensten ook voor het vervolg op echt oostersche hoffelijke wijze aanbiedt. Hoe gelukkig, dat Jafet in Sem zulk een trouwen broeder heeft!

's-Gravenhage, Maart 1905. H. Zeydner.

Digitized by Google

Boekaankondigingen.

Repetitorium der Christel. Ethiek door P. J. VAN MELLE. Uitgave van G. F. Callenbach, Nijkerk. 69 bl. 1904. Prijs: geb. en met wit papier doorschoten f 1,25.

De samensteller bedoelt met dit werkje een kort en volledig overzicht te geven van al de zaken, die in een Chr. Ethiek ter sprake komen. Hij maakt ook meer dan één zijpas naar het gebied der Philos. Ethiek. Nu kan voorzeker geen enkele Chr. Ethiek, die op eenige volledigheid aanspraak wil maken en dan niet alleen thetisch te werk gaat maar ook apologetisch, het nalaten om zich uit te spreken over wat de groote denkers der menschheid, in 't bijzonder degenen, wier ideeën nog voortleven en invloed uitoefenen, over de zedelijke problemen hebben gedacht. Een christen-leeraar vooral is geroepen om positie te kiezen ten opzichte van wat er aan zedelijke begrippen leeft onder het volk, waartoe ook de beschaafden behooren, en daarom is het zeker wenschelijk, dat hij bekend zij met wat wij met den schrijver de philos. Ethiek zullen noemen. Maar juist daarom had ik gaarne gewild, dat van Melle zijne zijpassen wat anders had gedaan. Nu bepalen deze zich hoofdzakelijk hiertoe, dat hij in de Inleiding (35 bl. groot), in de §§ over Benaming, Algemeen Begrip, Object, Uitgangspunt en Grondbeginselen der Ethiek eerst over de Ethiek in 't algemeen en dan over de Chr. Ethiek spreekt, en dat hij § 9 een Geschiedenis der Ethiek geeft, die volgens den aanhef een geschied. der Chr. Ethiek

Digitized by Google

zal zijn maar er niet veel van heeft. Beter was het m. i. geweest om in de eig. Ethiek (bl. 35—69) zich meer rekenschap te geven van verschill. wijsgeerige opvattingen omtrent de daar behandelde onderwerpen en dan kort aan te geven, wat het verkeerde erin is en wat op grond van de H. S. als het juiste moet worden aangemerkt. Het komt mij ook voor, dat de schrijver, niettegenstaande de in §§ 2, 3 en 4 gegeven bepalingen, niet helder genoeg het onderscheid v. theolog. en philos. Eth. in 't oog heeft gehouden. In zijn voorrede schrijft hij reeds, dat hij de zijpassen naar het gebied der Phil. Ethiek heeft gemaakt, „in de overtuiging dat onze theologanten over 't algemeen van het philosophisch deel der Chr. Eth. wel wat al te weinig weten." De Philos. Ethiek is toch niet hetzelfde als h. Phil. deel der Chr. Ethiek! Wat bedoelt de schrijver eigenlijk met dit laatste? Men kan hebben een Philos. Ethiek op grond der Chr. wereldbeschouwing — wat echter nog niet hetzelfde is als een Chr. Ethiek. De uitspraken in beide kunnen dan overeenstemmen — maar de bewijsvoering is een andere. Ook kan men hebben een Phil. Ethiek, die op een andere wereldbeschouwing berust. Dan strijden hare uitspraken, ook al schijnen zij soms hetzelfde te zeggen, met de Christel. en moeten zij als on-Christel. worden afgewezen. De Chr. Ethiek is geen onderdeel v. d. philos., zij beschouwt als ethisch wezen den Christen, den mensch Gods (1 Tim. 6 : 11 en 2 Tim. 3 : 17), beroept zich op de H. S. en grondt zich op de authoriteit van Christus, die leeft in den geloovige.

Wat de door den schrijver gevolgde indeeling betreft, deze wordt, zooals trouwens de meeste indeelingen, door bezwaren gedrukt. Door bv. afzonderlijk te behandelen het onderscheid tusschen goed en kwaad en de zedel. aanleg en toestand des menschen, wordt de zonde tweemaal besproken en moet de schrijver dus òf tot herhalingen vervallen òf beide keeren onvolledig zijn. Die Indeeling is voorzeker de beste, welke geleidel. en

Digitized by Google

in logische volgorde de onderwerpen, die behandeld moeten worden, ter sprake brengt, niet te veel herhalingen eischt, den samenhang der deelen niet uit 't oog verliest en toch elk deel afzonderlijk tot zijn recht doet komen. Maar — regels zijn hier zeker gemakkelijker te geven dan practisch toe te passen. De Indeeling van Dr. H. Schultz in zijn Grundriss der ev. Ethik heeft m. i. veel voor.

Het is zeker niet onnoodig, dat in een Chr. Ethiek, een korte geschiedenis der Ethiek voorkomt. Maar dat die geschiedenis, zooals hier, meer dan $^1/_3$ van het geheele werk beslaat, is zeker wel wat een onevenredige verhouding, te meer daar de schrijver ook in de eigel. uiteenzetting meer dan eens zich op het gebied der historie begeeft. Wat nu die geschiedenis aangaat, in haar zijn o.a. $2^1/_2$ bl. gewijd aan Israël, $7^1/_2$ aan Griekenland en 2 bl. a. h. N. T., wat zeker voor een Chr. Ethiek, die nu ja zijpassen maakt op het gebied der Philos., eenigszins vreemd is te noemen. Als de Luth. ethici gekenschetst worden, dan denken wij natuurlijk daaronder die mannen genoemd te vinden, die vanuit positief Luthersch standpunt de zedeleer hebben behandeld, maar als we Kant e. a. onder hen aantreffen, merken we, dat v. Melle met zijn Luth. ethici ook dezulken bedoeld, die geacht mogen worden tot de Luth. (Evangelische) Kerk te behooren. De Gereformeerde ethici worden wel wat heel stiefmoederlijk behandeld, te meer daar in de 17e en 18e eeuw door de Gereformeerden meer voor de Ethiek is gedaan dan in de Luthersche kerk. Het spreekt vanzelf dat alleen een grootmeester op dit gebied in korte trekken een juiste kenschetsing kan geven van de Geschied. der Ethiek — maar het wil mij toch voorkomen, dat van Melle te veel de verschillende personen en stroomingen los naast elkaar heeft geplaatst. Plato en Aristoteles worden uitvoerig behandeld; ook wordt hun invloed op de Chr. zedeleer genoemd, maar m. i. niet aangetoond waarin die bestaat. Ik weet wel, dat is juist het moeilijke

Digitized by Google

om den innerlijken samenhang der dingen te beschrijven, de inwerking van het een op het ander, de reactie, die opkomt, maar een geschiedenis, die dat niet doet, laat den lezer „so klug als wie zuvor." Maar — van iemand die een repetitorium schrijft, is dit alles niet te eischen; wel, dat hij, de uitvoerige beschrijving van een enkel onderdeel nalatende, de hoofdlijnen aangeeft.

Doordat de inleiding meer dan de helft van het boek inneemt, wordt de eigenlijke Ethiek zeer kort behandeld. Den schrijver bij de veelheid van onderwerpen, die ter sprake komen, op den voet te volgen, gaat natuurlijk niet. Ik stip slechts enkele dingen aan. Bl. 38 had de Grieksche, vooral de Hebreeuwsche afleiding van het woord „zonde", ons zeker verder gebracht dan de Duitsche, was zeker in een Chr. Ethiek wel op haar plaats geweest. Over het geweten bl. 39 had zeker meer aangestipt moeten worden. Dat wij een dwalend geweten hebben, 't welk in vele gevallen niet eens of verkeerd spreekt, wordt bv. niet eens genoemd. Als bl. 57 wordt gezegd, dat er voor den Christen geen collisio officiorum bestaat, zooals de Casuïstiek dit uitwerkt, ben ik dit met den schrijver eens. Gaarne had ik echter wat duidelijker aangewezen gezien, dat ook bij den Christen, door zijn zedel. onvolmaaktheid en beperktheid, moeilijkheden bestaan om in een bepaald geval te weten wat plicht, wat zedelijk goed is. Waartoe hier de voorbeelden van Jozua en Jephta aangehaald worden — tot aanprijzing òf tot waarschuwing, is mij niet recht duidelijk. Over het huwelijk had wel iets meer gezegd mogen worden. Vooral „de vrije liefde" mocht niet onbesproken blijven.

Een gebrek van deze Ethiek is m. i. nog, dat er te weinig schriftuurplaatsen worden aangehaald en dat op de moeilijkheden van geen enkelen text gewezen wordt. Daar ze geschreven is ook met het doel om tot zelfstandige studie op te wekken, was opgave van meer lectuur gewenscht en was beslist noodig geweest, dat waar uitspraken van anderen worden aangehaald (bv.

Digitized by Google

Kuyper bl. 4, Bavinck bl. 41), de plaatsen in hunne werken, waar deze te vinden zijn, waren aangegeven.

Taal- en drukfouten heb ik niet veel aangeteekend. Bl. 4 moet voor moraal zeker gelezen worden: normaal. „Het zedel. leven is op Luthersch standpunt meer naief-hartelijk en uit zich gaarne in het kerkelijk lied" — is zeker niet mooi en onduidelijk uitgedrukt. Hetzelfde is het geval met een zin als deze. „Walaeus riep de Aristotelische philosophie tot den regel der Christel. waarheid." Bl. 39 voor: heeft, te lezen: geeft.

Ik wil deze bespreking niet eindigen zonder den wensch uit te spreken, dat dit boekje van den heer van Melle in veler handen moge komen. Veel en velerlei is hier niet zonder verdienste behandeld. Moge de kennismaking met dit werkje steeds meerderen opwekken ernst te maken met de bestudeering van de vele vraagstukken, welke er op het gebied der Chr. Ethiek aan de orde zijn.

De Uitgever heeft gezorgd voor een zeer nette uitgave.

Augustinusga. A. JONGEMA.

Digitized by Google

D. Dr. Ed. König, Prof. d. Theol. in Bonn, *Der ältere Prophetismus*, Gross Lichterfelde—Berlin, 1905.

Met ingenomenheid vestig ik de opmerkzaamheid der lezers onzer Theol. Studiën op bovengenoemd geschrift en op de serie van geschriften, waartoe het behoort. Het is 't 9e Heft van de Ie Serie „der Biblischen Zeit- und Streitfragen zur Aufklärung der Gebildeten", uitgegeven door Lic. Dr. Boehmer en Prof. Lic. Dr. Kropatscheck (Breslau). Mannen van naam als prof. B. Weiss (Berlijn), prof. Barth (Bern), prof. Riggenbach (Basel), prof. Köhler (Halle), prof. R. Seeberg (Berlijn) enz. enz. hebben hun medewerking beloofd of reeds iets geleverd. Voor den luttelen prijs van een halve Mark krijgt men op stevig papier en met goede letter gedrukt b.v. de bovengenoemde verhandeling van König, 46 bladzijden groot.

Het doel van König is om de zelfstandigheid en het geheel eenig karakter der profetie in Israël te handhaven. Hij keert zich èn tegen de Panbabylonisten èn tegen hen, die de Israëlietische profetie uit een Kanaänietisch verschijnsel willen afleiden. Over beide een enkel woord.

De Assyriologen zien in de geschiedenis van Vóór-Azië niet anders dan de historie der Babylonische cultuur. Alles, letterlijk alles is of moet zijn Babylonisch. Het land Israël is slechts een klein „dorpje" geweest, dat in de „Grossstad" Babel was opgelost. 1) En dat geldt niet alleen de beschaving, neen, ook de religie van Israël wortelt in de Babylonische. „Wie so gleichartig ist alles

1) Otto Weber, Theologie und Assyriologie, 1904, S. 10 f.

Digitized by Google

in Babel und Bibel!" roept Friedr. Delitsch uit, [1]) die alle kleuren blijkbaar grauw ziet. En Hugo Winckler ziet nota bene in de heldengestalten van Israël's profeten „politische Agenten", „berufsmässige Agitatoren" en „Aufpasser" van den opperkoning van Babel! [2])

Babel heeft dan ook profeten gehad. Veel weten we van hen niet af. Maar wat we van hen weten....? König geeft een voorbeeld van zulk een Babylonische profetie, ontleend aan een mededeeling van F. Peiser in de „Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft zu Berlin" (bij König, S. 4). En men moet wel alle gave van onderscheiding verloren hebben, als men niet het groote verschil bemerkt op dit gebied tusschen Babel en Israël.

König richt zich ook tegen Kuenen, die in zijn *Profeten en Profetie onder Israël* de Israëlietische profetie in een nauw verband brengt met het Kanaänietisch Nebiisme. Ook daarin heeft onze auteur m. i. gelijk. Met hem ben ik het van harte eens, dat de Israëlietische profetie zóó innig anti-Kanaänietisch mogelijk is. Men zie mijn *Lett. des O. V.* § 5, n°. 1, 3e ed., bl. 67 v. Maar König gaat toch wel wat ver in zijn polemiek, als hij den Jahve-profeten geheel wil ontzeggen het enthousiastisch karakter. Zeker, Kuenen's etymologie van „nabi" als van נבע „opborrelen" afkomend, is onhoudbaar; doch onafhankelijk van deze woordafleiding staat toch wel het „razend" karakter vast, althans bij velen der oudste profeten. Het behoeft niet samen te hangen met het Dionysisch karakter der Kanaänietische religie, ook bij strenge onthouding van wijn komt het in Oostersche religies voor; men denke aan de huilende Derwisjen.

Doch verder geen kritiek op détails. De hoofdstrek-

1) Babel und Bibel II, S. 18.
2) Keilinschr. und das A. T.[3] 1903, S. 255 en passim.

Digitized by Google

king van König's betoog is juist. In die 46 bladzijden krijgt men heel wat. Soms is men geneigd te zeggen: te veel. König's belezenheid en zijn grondige kennis van het Oude Testament geven aan zijn geschriften iets overladens. Men leest ze niet gemakkelijk. Maar ze zijn waard bestudeerd te worden. Wie dit doet met zijn thans aangekondigd boekje, zal zich zeker niet beklagen.

Groningen, 13 Oct. 1905. G. WILDEBOER.

Digitized by Google

Nieuwe Uitgaven aan de Redactie toegezonden.

Geleerdheid en Wetenschap. Rede uitgesproken bij de opening der lessen aan de Vrije Universiteit te Amsterdam, op 20 September 1905, door Dr. H. Bavinck. Boekhandel voorheen Höveker & Wormser, Amsterdam.

Wijsgeerige Bladen door Dr. H. W. Ph. E. van den Bergh van Eysinga. IV. Amsterdam 1905. W. Versluys.

Neander. Toespraak bij de opening zijner collegiën den vijfden October 1905 door Prof. Dr. F. E. Daubanton. Kemink & Zoon, over den Dom te Utrecht. 1905.

Het Wezen der Theologie. Brief aan den Hoogleeraar P. Hofstede de Groot door D. Chantepie de la Saussaye. Tweede Uitgave bezorgd door Prof. Dr. F. E. Daubanton. Kemink & Zoon. Over den Dom te Utrecht.

Geschiedenis der Nederlandsche Bijbelvertaling door H. van Druten, Predikant te Rhijnsburg. Derde Deel. Rotterdam, D. A. Daamen. 1905.

Das Tier Jehovahs. Ein kulturhistorischer Essay von Ernst Heilborn. Berlin. Druck und Verlag von Georg Reimer. 1905.

Van God, Geloof en Geluk door A. B. van der Hoeve. Assen, L. Hansma. 1905.

Oud-Christelijke Ascese. Proefschrift van C. E. Hooykaas. Leiden, A. W. Sythoff. 1905.

Douwes en Feith. Kerkelijk Wetboek. De Reglementen en Verordeningen der Nederlandsche Hervormde Kerk met aanteekeningen. Vijfde uitgaaf door J. Knottenbelt, Secretaris van de Algemeene Synode der Ned. Herv. Kerk. Te Groningen bij J. B. Wolters, 1905.

Digitized by Google

Orthodox of Modern? Kunnen wij christenen zijn zonder te gelooven in Christus? door A. C. Leendertz, Herv. Pred. te Stolwijk. Schoonhoven, S. & W. N. van Nooten. 1905.

Des Heeren Werk herdacht. Herinnering en Zegenwensch. Feestrede bij het gouden Jubilee der Theologische School van de gereformeerde Kerken in Nederland. 15 Juni 1904 met aanteekeningen en Bijlage door L. Lindeboom. Kampen. J. H. Bos. 1905.

Frederik William Robertson door J. Nieweg. Te Groningen bij J. B. Wolters. 1905.

De Boedhistische Catechismus door Henry S. Olcott, President der Theosophische Vereeniging. Graft & Co. Amsterdam.

Geschriften uitgegeven vanwege den Nederlandschen Protestantenbond. VI. De Bergrede door Dr. H. Oort, Hoogleeraar te Leiden. Assen, L. Hansma. 1905.

Bibliotheca Reformatoria Neerlandica. Derde Deel: De oudste Roomsche bestrijders van Luther bewerkt door Dr. F. Pyper. 's-Gravenhage, Martinus Nijhoff. 1905.

Die Genesis uebersetzt und ausgelegt von D. Dr. Hermann. L. Strack a. o. Professor der Theologie zu Berlin. Zweite, neu durchgearbeitete Auflage. München 1905. C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung. Oskar Beck.

Dr. S. D. van Veen, Historische Studiën en Schetsen. Te Groningen bij J. B. Wolters. 1905.

Einleitung in die drei Ersten Evangelien von J. Welhausen. Berlin. Druck und Verlag von Georg Reimer. 1905.

Digitized by Google

INHOUD VAN TIJDSCHRIFTEN.

H. H. Barger, Sören Kierkegaard (Stemmen voor Waarheid en Vrede, Augustus).
G. A. van den Bergh van Eysinga, Van Hebreeuwsche tot Alexandrijnsche Wijsheid (Gids, September).
W. Brandt, Theologie (Teyler's Theologisch Tijdschrift III, 4).
D. A. Brinkerink, Uit de kleinere ascetische geschriften van Thomas à Kempis (De Katholiek CXXVIII, Oct.).
A. W. Bronsveld, De leer van het Genadeverbond en de Avondmaalspraktijk (Stemmen voor Waarheid en Vrede, September).
T. Cannegieter, Het mysterie der tegenstellingen in 's menschen zieleleven (Teyler's Theologisch Tijdschrift III, 3).
J. van den Dries, Onze Hollandsche Bijbelvertaling (De Katholiek CXXVIII, Oct.).
A. C. Duker, De oude en de nieuwe philosophie aan Utrecht's jonge Academie (Teyler's Theologisch Tijdschrift III, 3).
B. D. Eerdmans, De gedachte-zonde in het O. T. (Theol. Tijdschrift XXXIX, 4).
H. J. Elhorst, De twee boeken der Makkabeërs en de vóórgeschiedenis van den joodschen vrijheidskrijg (Teyler's Theologisch Tijdschrift III, 3).
K. P. C. A. Gramberg, Bespreking van den Lutherschen Katechismus (Een vaste Burg is onze God XXIII, 4, 5).
P. Groote, De Nederlandsche Afdeeling van het Oeuvre des Prêtres convertis (Marnix VII, 4).
Ph. J. Hoedemaker, Het Cartesianisme en de nieuwere theologie (Troffel en Zwaard VIII, 4).
G. Hoevers, Een leergang voor het godsdienstonderwijs (Theol. Tijdschrift XXXIX, 4).
K. J. Kapteyn, Vleeschwording en vernedering (Tijdschrift voor Gereformeerde theologie XII, 5).
W. F. K. Klinkenberg, Ook een voorlooper der Hervorming (Geloof en Vrijheid XXXIX, 3).
L. Knappert, Eene merkwaardige voorrede (Theol. Tijdschrift XXXIX, 5).
P. J. Kromsigt, Iets over de Verbondstheologie (Troffel en Zwaard VIII, 3).
B. Kruitwagen, De middelnederlandsche handschriften over het leven van St. Franciscus en zijne eerste gezellen (De Katholiek CXXVIII, Aug. Sept.).
H. A. Leenmans, Het herstel van de Theologische faculteit aan de Rijks-Universiteit (Stemmen voor Waarheid en Vrede, Juni).
M. Lindenborn, Desiderius Erasmus (Stemmen voor Waarheid en Vrede, Juni).

Digitized by Google

M. Lindenborn, De Los van Rome-beweging in Oostenrijk (Marnix VII, 3).
F. J. Los, De geschiedenis der Nederlandsche Geloofsbelijdenis (Troffel en Zwaard VIII, 3, 4).
J. C. Matthes, Israëlietische Geschiedenis (Teyler's Theologisch Tijdschrift III, 4).
E. J. W. Posthumus Meyjes, Voorzienigheid en gebed (Troffel en Zwaard VIII, 3).
H. Oort, De Vrijzinnige richting in de Engelsche kerk (Theol. Tijdschrift XXXIX, 4).
C. Pekelharing, Het onderscheid tusschen scholastiek en nieuwere wijsbegeerte (Theol. Tijdschrift XXXIX, 5).
A. J. Roozemeyer, Onze Prediking (Stemmen voor Waarheid en Vrede, Juli).
N. Schara, De Biecht en de Biechtstoel (Marnix VII, 4).
F. Smit Kleine, Sören Kierkegaard (Tijdspiegel LXII, 10).
G. A. Swart, Iets uit het leven en den arbeid van Dr. I. L. Nommensen, ephorus van Sumatra (Stemmen voor Waarheid en Vrede, Juli).
J. J. P. Valeton Jr., Het theologisch Hooger Onderwijs (Onze Eeuw V, 4).
G. Vellenga, Het ambt der Overheid (Stemmen voor Waarheid en Vrede, September).
P. B. Westerdijk, Een belangrijk stuk geschiedenis (Teekenen des tijds 4).
G. Wielenga, Het ambt aller geloovigen; zijn rechten en plichten tegenover het speciale ambt (Tijdschrift voor Gereformeerde theologie XII, 5).
B. H. C. K. van der Wyck, Een Nederlandsche geschiedenis der Wijsbegeerte (Onze Eeuw V, 6).
B. H. C. K. van der Wyck, De wereldbeschouwing van een Nederlandsch wijsgeer (Prof. G. Heymans) (Onze Eeuw V, 10).

Buitenlandsche Tijdschriften.

P. Allard, M. Harnack et le nombre des martyrs (Rev. d. Quest. hist. juill. 1905, p. 235—246).
O. Bardenhewer, Neue exegetische Schriften des hl. Hippolytus (Bibl. Z. 1905, 1, S. 1—16).
F. Barth, Die Bekehrung des Paulus (Bew. d. Glaub. 1905, 7, S. 209—219).
P. Batiffol, L'Eucharistie dans la Didaché (Rev. bibl. int. 1905, 1, p. 58—67).
W. H. Bennet, The life of Christ according to St. Mark [v. ThLZ 1904, 22] (Expos. febr. 1905, p. 133—139; apr., p. 275—282).
R. Boehmer, Zum Verständnis des ‚Menschensohnes' (Studierst. 1905, 7, S. 411—418).

Digitized by Google

W. Bousset, Der Verfasser des Johannesevangeliums (Th. Rdsch. 1905, 6, S. 225—245; 7, S. 277—295).
W. Caspari, Die literargeschichtliche Stellung der ersten christlichen Dichter (N. krchl. Z. 1905, 3, S. 241—247; 5, S. 397—413; 6, S. 447—464).
J. Chapman, The earliest New Testament (Expos. aug. 1905, p. 119—127).
H. J. Cladder, Hebräer 5, 11—10, 39 (Z. f. kath. Th. 1905, III, S. 500—524).
O. Clemen, Beiträge zur Lutherforschung (Z. f. Kgsch. 1905, XXVI, 2, S. 243—249).
H. Dessau, Minucius Felix und Caecilius Natalis (Hermes, 1905, 3, S. 373—386).
F. Fauth, Philosofie und Theologie (Z. f. d. ev. Rel.-Unt. 1905, 2, S. 119—124).
S. A. Fries, Was bedeutet der Fürst der Welt in Joh. 12, 31; 14, 30; 16, 11? Ein Beitrag zur vergleichenden Religionsgeschichte des Urchristentums (Z. f. neutest. Wiss. 1905, 2, S. 159—179).
F. X. Funk, Didache und Barnabasbrief (Th. Quartschr. 1905, 2. S. 161—179).
H. Gressmann, Studien zum syrischen Tetraevangelium (Z. f. neutest. Wiss. 1904, 3, S. 248—252; 1905, 2, S. 135—152).
Th. Häring, Das Verständnis der Bibel in der Entwicklung der Menschheit (Z. f. Th. u. Krch. 1905, 2, S. 176—201).
E. Haupt, Die Wurzel des Evangeliums Jesu (Dtsch.-ev. Bl. 1905, 4, S. 231—257).
J. Hehn, Hymnen und Gebete an Marduk (Beitr. z. Assyr. 1905, 5, 3, S. 279—400).
W. Herrmann, Der Glaube an Gott und die Wissenschaft unserer Zeit (Z. f. Th. u. Krch. 1905, 1, S, 1—26).
A. Hilgenfeld, Die neuesten Logila-Funde von Oxyrhynchus (Z. f. wiss. Th. 1905, 3, S. 343—353).
M. A. van Hoonacker, Notes d'exégèse sur quelques passages difficiles d'Amos (Rev. bibl. int. 1905, 2, p. 163—187).
L. Ihmels, Blicke in die neuere dogmatische Arbeit. III (N. krchl. Z. 1905, 7, S. 495—522).
Th. Kappstein, War Schiller religiös? (Dtschld. Mai 1905, S. 190—199).
J. A. Kelso. The code of Hammurabi and the book of the Covenant (Princ. th. Rev. 1905, 3, p. 399—412).
P. A. Kirsch, Der sacerdos proprius in der abendländischen Kirche vor dem Jahre 1215 (Arch. f. kath. Krchrcht. 1904, 4, S. 527—537).
W. Köhler, Die Schlüssel des Petrus. Versuch einer religionsgeschichtlichen Erklärung von Matth. 16, 18, 19 (Arch. f. Rel.-Wiss. 1905, VIII, 2, S. 214—243).
E. König, Ist die Mesa-Inschrift ein Falsifikat? (Z. f. dtsch. morgld. Ges. Bd. 59, II, S 233—251).

Digitized by Google

E. Lachenmann, Der Bruch zwischen Frankreich und dem Vatikan (Christl. Welt 1905, 1, 2, 3, 4, 27, 29).
E. Logoz, Saint Augustin (Rev. de Th. et Phil. 1905, I, p. 50—75; 2, p. 105—127).
Mayer, Kritische Randglossen zu Seebergs Theologie (Studierst. 1905, 3, S. 131—143).
E. Menegoz, La mort de Jésus et le dogme de l'expiation (Rev. de Th. et d. Quest rel. 1905, 4, p. 330—368).
G. Milligan, The eschatologie of 2 Thessal. II, 12 (Expos. Aug. 1905, p. 99—118).
W. Monod, L'athéisme moderne est-il irréligieux? (Rev. de Th. et. d. Quest. rel. 1905, 2, p. 97—126).
K. Müller, Calvins Bekehrung (Nachr. v. d. k. Ges. d. Wiss. zu Götting. 1905, 2, S. 188—255).
Münchmeyer, Der schottische Kirchenstreit (Christl. Welt 1905, 16, Sp. 373—380).
Nösgen, Eine kleine paulinische Studie über Römer 14, 17. 18 (N. krchl. Z. 1905, 7, S. 546—561).
G. Rauschen, Die Lehre des h. Hilarius von Poitiers über die Leidensfähigkeit Christi (Th. Quartschr. 1905, 3. S. 424—449).
Reeve, A. B., Is evolution Calvinistic? (Bibl. Sacra July 1905, p. 560—565).
F. Rösch, Der geschichtliche Wert der Josephgeschichte (Gen. 37—50) nach Schrift und Inschrift beurteilt (Reich Christi 1905, 3, S. 97—112).
G. Rothstein, Herkunft und ursprüngliches Wesen der israelitischen Profetie (Studierstb. 1905, 6, S. 323—331).
A. H. Sayce, Canaan before the exodus (Contmp. Rev. aug. 1905, p. 264—277).
E. Schwartz, Zur Geschichte des Athanasius. V (Nachr. v. d. k. Ges. d. Wiss. zu Götting. 1905. 2, S. 164—187).
E. Sievers, Alttestamentl. Miscellen. 2. Die Form des Jonabuches. 3. Zu Deuterosacharja (Verhdl. d. k. Ges. d. Wiss. zu Leipzig 1905, I, S. 35—99).
W. Soltau, Die ursprüngliche Gestalt des Kolosserbriefes (Th. Stud. u. Krit. 1905, 4, S. 521—562).
F. Spitta, Die neueste Entdeckung zum Lutherliede (Monatschr. f. Gottesd. u. krchl. Kunst 1905, 6, S. 171—178).
E. Sulze, Luther und Kant (Prot. Monatsh. 1905. 5, S. 161—172).
H. Türler, Ein Aktenstück über die Fehde zwischen Stadt und Bischof von Basel im Jahre 1379 (Basler Z. f. Gsch. u. Alt. 1905, IV, 2, S. 177—181).
H. C. Vedder, A study of the second gospel (Bapt. Rev. & Expos. 1905, 3, p. 303—329).
P. Vetter, Das Buch Tobias und die Achikarsage (Th. Quartschr. 1905, 3, S. 321—370).
W. Wagner, Ueber σωζειν und seine Derivata im Neuen Testament (Z. f. neutest. wiss. 1905, 3, S. 205—235).

Digitized by Google

G. Warneck, Die gegenwärtige Lage der deutschen evangelischen Mission (Allg. Miss. Z. 1905, 4, S. 157—176).

W. Weber, Die Unsterblichkeit der Weisheit Salomo's (Z. f. wiss. Th. 1905, 3, S. 409—444).

J. Wellhausen, Ueber den geschichtlichen Wert des zweiten Makkabäerbuches, im Verhältnis zum ersten (Nachr. v. d. k. Ges. d. Wiss. z. Götting. 1905, 2, S. 117—163).

J. Wendland, Inwiefern gründet sich unser Glaube auf die Person Jesu? (Protest. Monatsh. 1905, 3, S. 81—91).

Th. Zahn, Neue Funde aus der alten Kirche (N. Krchl. Z. 1905, 2, S. 94—101; 3, S. 165—178; 4, S. 249—261; 6, S. 415—427).

V. Zapletal, Die vermeintlichen Einflüsse der griechischen Philosophie im Buche Kohelet (Bibl. Z. 1905, 1, S. 32—39; 2, S. 128—139).

Digitized by Google

Digitized by Google

Wedergeboorte.

Wie zich zetten gaat om te handelen over wedergeboorte, dient allereerst zichzelf en zijn lezers rekenschap te geven van den zin, waarin hij het *woord* wil gebruiken. Want het is bekend, dat met „wedergeboorte" niet altijd en door ieder hetzelfde wordt bedoeld.

In de eerste plaats wordt eronder verstaan het levendmaken van een' geestelijk doode, een nieuw begin dus van nieuw leven, het gegenereerd worden door den H. Geest, waardoor aan een zondaar „een nieuw hart" wordt gegeven (Ez. 18 : 31). Zoo wordt ook in de H. Schrift gewaagd van een „uit God geboren zijn", Joh. 1 : 13: „welke niet uit den bloede noch uit den wil des vleesches noch uit den wil des mans, maar uit God geboren zijn." De tegenstelling èn de analogie van het natuurlijk verwekken met het geestelijk genereeren wijzen hier duidelijk uit, dat wij te denken hebben aan het wekken, het brengen van den aanvang van het leven door den H. Geest. Datzelfde wordt aangeduid door „uit den Geest geboren zijn" (Joh. 3 : 6).

Zulk een „nieuwe geboorte" wordt niet slechts vergeleken met het verwekken, maar ook met het geboren worden in natuurlijken zin. En ook dan hebben wij te denken aan een oogenblik, waarop dat leven der wedergeboorte ontstaat. Jezus spreekt hiervan tot Nicodemus (Joh. 3 : 3): „tenzij dat iemand wederom geboren worde, hij kan het koninkrijk Gods niet zien."

Hetzij men dus, sprekende van „wedergeboorte" denkt aan het moment van het *verwekken*, hetzij aan het

Digitized by Google

oogenblik van de geboorte van het nieuwe leven, in ieder geval heeft het woord hier een beteekenis, die onze gedachten bepaalt bij één oogenblik.

In dezen beperkten zin wordt door vele gereformeerde theologen het woord „wedergeboorte" gebruikt op het voetspoor van Voetius.

Daarnevens echter moet in herinnering gebracht een ander spraakgebruik, dat „wedergeboorte" in breeder zin neemt. En wel dat dan onder „wedergeboorte" verstaan wordt niet slechts het moment waarop de H. Geest het nieuwe leven wekt, maar ook dit leven zelf in al de stadiën en al den strijd van zijn ontwikkeling. Zóó verstaan, is de wedergeboorte een werk, dat den *ganschen* mensch omvat, zijn aanvang neemt in, en eerst voltooid is met het eind van het aardsche aanzijn, of juister nog bij de parousie van Christus, en in de opstanding der dooden. Het verschil met de eerstgenoemde wijze van spreken springt in het oog. Nu toch is in de wedergeboorte, in dezen breeden zin genomen, óók besloten het geloof en de bekeering, de heiligmaking en de verheerlijking; zij duidt i. é. w. aan het gansche werk van Gods genade in de toepassing van de weldaden van Christus. Zoo is zij hetzelfde als de „vernieuwing" waarvan bijv. Paulus spreekt in Tit. 3:5, gewagende van „het bad der wedergeboorte en vernieuwing des H. Geestes."

In dezen breeder zin spreekt Luther meermalen over de wedergeboorte, „Die Gnade hat es nicht nur mit der Seele zu thun, sondern auch mit dem Leibe. Sie mischt sich als ein neuer Sauerteig mit dem alten Sauerteige, auf dasz sie den alten aus dem ganzen Menschen hinauswerfe und dränge, zuvörderst aus dem Herzen, sodann aus dem ganzen Leibe und allen Gliedern.... Also geschieht die geistliche Geburt durchs Wort Gottes, durch die Taufe und den Glauben, und wir sind allbereit in dieser Geburt, dieweil wir nog auf Erden sind, weil wir glauben."

Digitized by Google

En niet alleen Luther. Ook Calvijn. „De wedergeboorte heeft geen ander wit, einde of oogmerk dan dat het beeld Gods,.... in ons weder opgericht en hersteld worde." En dit met een beroep op 2 Cor. 3:18: „Wij allen met ongedekten aangezichte de heerlijkheid des Heeren als in een spiegel aanschouwende, worden naar hetzelfde beeld in gedaante veranderd, als van des Heeren Geest"; op Ef. 4:23, „dat gij zoudt vernieuwd worden in den geest uws gemoeds, en den nieuwen mensch aandoen die naar God geschapen is in ware rechtvaardigheid en heiligheid"; en op Col. 3:10, „Aangedaan hebbende den nieuwen mensch, die vernieuwd wordt tot kennis naar het evenbeeld desgenen die hem geschapen heeft." Waarop Calvijn dan deze conclusie trekt: „Zoo worden wij dan door deze wedergeboorte uit kracht der weldaad van Christus weder opgericht tot Gods gerechtigheid..... En deze wederoprichting wordt op een oogenblik of dag of jaar niet volbracht, maar God maakt deze verdorvenheid des vleesches in Zijne uitverkorenen te niet door gedurige, ja ook somtijds door trage voortgangen.... Zoo worden dan de kinderen Gods van de dienstbaarheid der zonde verlost door de wedergeboorte". (Inst. III. 3, 9, 10). [1])

Eenzelfde opvatting vinden wij bij Ursinus, in de Ned. Geloofsbelijdenis en bij de Dordtsche leerregels.

In het „Schatboek" lezen wij bij het antw. op vr. 8 „tenzij wij door den Geest Gods wedergeboren worden": „deze wedergeboorte wordt in de uitverkorenen begonnen in dit leven, en volmaakt ten opzichte van de ziel, wanneer ze door den dood van het lichaam gescheiden wordt; maar ten opzichte van den geheelen mensch, naar ziel en lichaam beide, zal dit bij de opstanding ten jongsten dage eerst volkomen genoten worden." In Zond. XI, handelende over den „Naam Jezus" zegt het Schatboek, dat Jezus dien naam draagt, omdat

1) Ik volg de vertaling (niet de spelling) van Calvijns Institutie door Corsman, opnieuw uitgeg. door Dr. A. Kuyper, 1889.

Digitized by Google

hij ons heeft verlost van de zonde, door de wedergeboorte of heiligmaking, die hij in ons werkt door zijnen H. Geest..., Door deze wedergeboorte worden wij verlost 1°. in dit leven: *a.* volkomen van de heerschappij der zonde, Joh. 8:32, 36, Joh. 3:9. *b.* onvolkomen van de overblijfselen derzelve, om ons leven lang daartegen te strijden, (I Cor. 3:39). Rom. 7:23, 24, 2°. na dit leven van beide volkomen.

En bij den Zondag, die handelt over „het eeuwige leven" wordt onder de „werken des geestelijken levens" van den mensch die „geestelijk leeft" door den „levendmakenden Geest van God" ook genoemd „de wedergeboorte van den geheelen mensch naar ziel en lichaam," die in het eeuwig leven hiernamaals volkomen zal zijn.

Evenzoo wordt in de Ned. Gel. Bel., art. 24, dat over de „heiligmaking" handelt, beleden: wij gelooven, dat dit waarachtig geloof.... den mensch wederbaart en maakt tot een nieuwen mensch, en doet hem leven in een nieuw leven en maakt hem vrij van de slavernij der zonde."

Uitvoeriger zijn hierin de Dordtsche leerregels, met hunne uiteenzetting van de bekeering tot God (III, IV, 11, 12): „Wanneer God zijn welbehagen in de uitverkorenen uitvoert en de ware bekeering in hen werkt, zoo dringt Hij ook in tot de binnenste deelen des menschen met de krachtige werking des wederbarenden Geestes; Hij opent het hart, dat gesloten is; Hij vermurwt dat hard is, Hij besnijdt dat onbesneden is. In den wil stort Hij nieuwe hoedanigheden, en maakt dat dezelfde wil, die dood was, levendig wordt; die boos was, goed wordt; die niet wilde, nu metterdaad wil; die wederspannig was, gehoorzaam wordt.... En dit is die wedergeboorte, die vernieuwing, nieuwe schepping, opwekking van de dooden en levendmaking, waarvan zoo heerlijk in de Schrift gesproken wordt."

Ge kunt, in de 3e plaats, de wedergeboorte in nog uitgebreider beteekenis nemen. Ons menschelijk bestaan

Digitized by Google

heeft niet slechts zijn verborgen aanvang, en eerste in het licht treden; maar ook zijn groei en ontwikkeling, zijn strijd en zijn vreugden. En bovendien: als mensch zijn wij ingevoegd in een groot geheel, het samenstel van Gods schepping, den kosmos, gelijk die zich voordoet.

Ingevoegd niet in uitwendige samenvoeging, maar als organisch deel. Die waarheid springt voor een ieder in het oog, blijkt reeds uit onze schepping „uit het stof der aarde," uit wat een deel onzer bestemming is: het heerschappij hebben over de overige aardsche schepping, en is oorzaak dat de zonde van den mensch haren vloek bracht ook over die schepping. „Vervloekt zij de aarde om uwentwil." Daarom heeft Christus ook kosmische beteekenis, en omvat zijn verlosserswerk den kosmos als organisch geheel. Zijn werk is niet voltooid, wanneer door den H. Geest de nieuwe geestelijke geboorte in eens zondaars hart wordt gewrocht. Ook nog niet, als wij, na dit aardsche leven volkomen van de zonde verlost worden. Want dan is nog slechts de ziel, en niet ook het lichaam bevrijd van den vloek. En zoo zal de volle verlossing eerst volbracht worden in de opstanding der dooden. Maar wederom, hiermede gaat samen, in den dag der toekomst van Christus, de vernieuwing van den kosmos, de „wedergeboorte" *παλιγγενεσια* waarvan Jezus spreekt Matth. 19:28: „in de wedergeboorte, wanneer de Zoon des Menschen zal gezeten zijn op den troon Zijner heerlijkheid, zult gij óók zitten op twaalf tronen."

Is geheel de schepping aan de dienstbaarheid der verderfenis onderworpen om 's menschen wil, dan is de wedergeboorte ook niet voleind met de wederoprichting en herschepping, naar ziel en lichaam, van den gevallen mensch alleen, maar moet de herscheppende genade óók doorgaan tot gansch de schepping. Welnu, van die tijden der „wederoprichting aller dingen" spreekt Petrus, zich beroepende op de profeten Gods

Digitized by Google

van alle eeuw (Hand. 3:21). Deze wedergeboorte der schepping is het einddoel van alle bijzondere openbaring. De bijzondere openbaring, aanvankelijk tot Israël beperkt, heeft universeele strekking. En in den mensch Jezus Christus bereikt zij dan ook haar hoogtepunt. Alle wedergeboorte gaat uit van Hem, die is opgestaan uit de dooden. Hij nam ons vleesch aan; trad alzoo in verbinding met onze menschelijke natuur, in haar gevallen toestand, en met de schepping zooals die onder den vloek lag. In zijn vleesch ging Hij de worsteling aan met de machten van zonde, vloek en dood, eene worsteling waaruit Hij zegevierend opkwam in Zijne verrijzenis uit het graf. Daarom is Hij het, die als koning heerscht; wiens voeten alle dingen onderworpen zijn; Hij is het, van wien alle wedergeboorte uitgaat, de wedergeboorte ook der gansche schepping, waarin Hij alle dingen nieuw maakt. In die wedergeboorte zullen komen „de nieuwe hemelen en de nieuwe aarde, in welke gerechtigheid woont." (2 Petr. 3 : 13).

Zoo hebben wij dus wel te onderscheiden. Met „wedergeboorte" kan ik bedoelen de eerste beginselen van geestelijk leven, als de geestelijke kiem der nieuwe geboorte. Of ik kan er onder verstaan het doorgaand proces der vernieuwing, voor zoover het de ziel der geestelijk levendgemaakten betreft; een proces of werk, dat in het sterven voleind wordt. Ook kan ik in mijne voorstelling nog wijder kring omvatten, en denken aan de algeheele herstelling en herschepping van onze zondige natuur; zoodat daarin ook de vernieuwing, de verheerlijking van het lichaam is begrepen. En eindelijk kan wedergeboorte beteekenen het werk van Gods herscheppende genade in haar vollen omvang, dus doorgaande tot den ganschen kosmos.

Zoowel de ééne als de andere spreekwijze is in de H. Schrift gegrond. In welken zin moeten wij nu kiezen? Het doet er betrekkelijk weinig toe. Alleen om verwarring te voorkomen verdient het wellicht aanbeve-

Digitized by Google

ling „wedergeboorte" te gebruiken in den eerstgenoemden, d. i. den meest beperkten zin.

Wat dan in de tweede plaats erdoor verstaan wordt, kan gevoegelijk aangeduid worden als „heiligmaking" of „vernieuwing", die uit de bekeering en het geloof opkomt.

De wedergeboorte in den 3en zin, die ook de vernieuwing van het lichaam omvat, wordt beter omschreven als de „heerlijkmaking", terwijl wie de wedergeboorte in den ruimsten zin bedoelt, aan dat woord noodzakelijk een nadere bepaling ter verduidelijking moet toevoegen, en bijv. zeggen dat hij denkt aan de wedergeboorte van den kosmos.

Gansch het werk der herscheppende en herstellende genade ligt vast aan Jezus Christus, en komt tot ons door en uit Hem.

Want vooreerst is in Hem, „die zonde voor ons gemaakt is, opdat wij zouden worden rechtvaardigheid Gods in Hem", de gerechtigheid en de vergeving der zonden voor alle geloovigen. Hij, die „opgewekt is om onze rechtvaardiging", is het Hoofd zijner kerk, in wiens gaven en schatten alle geloovigen deelen. En ook is Hij voor hen de bron en springader van alle geestelijk leven. En dit is veel meer dan dat Hij alleen als ideaal wordt voorgesteld. Zeer zeker is Hij in de volkomen gehoorzaamheid van Zijn aardsche leven, in het volbrengen van den wil Zijns Vaders, wat Zijne spijze was, in het verheerlijken van den Naam Gods (Joh. 17 : 3), dat het kort begrip is van Zijn leven, het volmaakte voorbeeld, het belichaamd en verwezenlijkt ideaal van menschelijk leven. Maar Hij moet meer zijn, en is voor de geloovigen meer dan dit. Zij willen niet in eigen kracht dat voorbeeld navolgen, noch naar dat ideaal reiken. Was dit mogelijk, dan zou van wedergeboorte in den zin waarin wij er thans van spreken, geen sprake kunnen of moeten zijn. Neen, het is zóó, dat

Digitized by Google

de geloovigen verstaan dat uit Hem als het Hoofd Zijn waarachtig leven der gemeente moet toevloeien. Hij „ons leven", en de geloovigen vernieuwd naar Zijn evenbeeld. Zoo ziet in den verheerlijkten Middelaar het geloof de bron, de kracht en de waarborg van alle wedergeboorte.

De wedergeboorte, die God werkt, is dan ook altijd een in gemeenschap komen met Christus, een ontvangen van Zijn leven en Zijne weldaden. Vandaar dat Calvijn de kerk zeer terecht de „mater fidelium" noemt, in zoover zij de sfeer is, waarin de wedergeboorte en het geloof gewerkt worden: „er is geen andere ingang tot het leven, tenzij ze (n.l. de kerk) ons ontvange in haren schoot, tenzij ze ons bare enz." (Inst. IV. 1. 4.)

Aan de kerk toch heeft God den schat des evangelies in handen gegeven, opdat de verkondiging van het evangelie kracht zou hebben. (Calv. Inst. IV. 1. 1.) Iedere zichtbare kerk dus, die de zuivere verkonding van het evangelie en de rechte bediening der sacramenten heeft, kan het middel zijn, waardoor iemand door het geloof Christus verkrijgt.

Op het menschen-leven werkt God organisch, niet mechanisch.

Dat het menschelijk geslacht een samenhangend geheel is, een levend organisme, en niet een agglomeraat van atomen, is door God ook in het gansche werk der *her*schepping als wij ons zoo mogen uitdrukken geëerbiedigd. Daarom moeten wij nooit de beteekenis van Christus als den tweeden Adam (Rom. 5 : 1, Cor. 15) als het Hoofd der kerk (Ef. 5 : 23, Col. 1 : 18) uit het oog verliezen. Het loopt altijd uit op schade voor het recht verstand van het heil, dat in Christus is, op schade ook voor de theologie, als uitsluitend de vraag naar de persoonlijke zaligheid wordt gemoveerd, en niet gelet wordt op het levens-verband van den enkelen geloovige met het geheel, d. i. de Kerk, en van het geheel met Christus. En al schuilt nu de „heilige algemeene christe-

Digitized by Google

lijke Kerk", in haar geestelijke eenheid en zuiverheid in de verschillende zichtbare kerken weg, waarin kaf en koren altijd dooreengemengd is, toch is het te verstaan, welk eene groote en onmisbare plaats de zichtbare kerken hebben niet alleen voor het leven van de geloovigen, maar ook van allen die de wedergeboorte nog zullen ontvangen. Bij de rechtspraak, en in de crimineele anthropologie wordt groote beteekenis toegekend aan het „milieu," aan den invloed van afkomst, opvoeding en omgeving van misdadigers. Inderdaad hebben deze alle ongetwijfeld groote beteekenis, niet als *bepalende*, maar zeker toch als *verklarende* en *mede-werkende* factor. Evenzoo nu moet in geestelijk opzicht de waarde van afkomst, opvoeding en omgeving van dengene die wedergeboren zal worden, ten volle erkend.

Het is een genadig bestel Gods als één, die tot het geloof komt, is opgegroeid in een sfeer, waar het woord Gods wordt gehoord en de naam van Christus geëerd. Maar ook hier is niets van dit alles ooit de *bepalende* factor. Wil iemand dus van voorbereidende genade spreken, dan kan dat, mits 't maar niet bedoeld worde, als zou aan de ziel-zelve van den te wederbaren mensch iets geschieden ter voorbereiding van de wedergeboorte. Het moet erkend, dat God veelal de lijn der geslachten volgt. Niet, als ware Hij hieraan of hierdoor of hiertoe gebonden. Maar in dezen zin, dat de ervaring bewijst, hoe menigmaal ouders èn kinderen de voorrechten en de genade des verbonds deelen. Dikwijls blijkt de waarheid van het woord: Hij gedenkt zijns verbonds tot in eeuwigheid, het woord, dat Hij ingesteld heeft, tot in duizend geslachten (Ps. 105 : 8). Doch de *bepalende* factor is altijd het welbehagen, het doen Gods. Door den invloed van de vroomheid der ouders, van de kennis der Schrift kan de bedding gegraven zijn waardoor straks het geestelijk leven zijn weg neemt, het water des levens stroomt er niet doorhenen, tenzij de Geest Gods de ziel van den zondaar heeft levend gemaakt.

Digitized by Google

Want invloed van omgeving en levenssfeer op zichzelve zijn niets, als niet aan de ziel gewrocht wordt een absoluut nieuw iets, het wonder der wedergeboorte.

Dit toch is de wedergeboorte, dat een zondaar van dood levend wordt gemaakt, uit den dood wordt overgezet in het leven.

Immers onmiskenbaar duidelijk is de H. Schrift, waar zij de gevolgen der zonde den dood noemt.

Het leven, in den vollen en rijken zin waarin de H. Schrift het verstaat, bestond voor den mensch niet zonder de gemeenschap met Zijn Schepper. [1])

Wat het leven is, en wat het voor de uitverkorenen eenmaal zijn zal, wordt 't best gezien uit het herstel van onze verdorven natuur, uit hetgeen in den persoon van Christus ons voor oogen gesteld wordt, en uit de omschrijvingen, waarin de H. Schrift de zaligheid van het eeuwige leven aanduidt.

Het beeld Gods te dragen is onze opperste volmaaktheid en zaligheid. Omdat het door de zonde is uitgewischt, moet het in Christus wederopgericht worden. [2]) Het verband tusschen de wedergeboorte en het herstel der oorspronkelijke heerlijkheid, die door de zonde is verloren gegaan, mag niet uit het oog verloren worden. Want juist door dit verband in het oog te houden zal de wedergeboorte in haar waren aard worden gekend. Die oorspronkelijke heerlijkheid van den mensch ligt hierin dat hij draagt het beeld Gods. Wij moeten hier goed onderscheiden. Als wij spreken van het beeld Gods, waarnaar de mensch geschapen werd, is dit iets anders dan het beeld Gods *in* den mensch, het bezit waarvan zijne heerlijkheid en zaligheid was.

Zooals ook te onderscheiden is het beeld van den vorst, waarnaar de stempelsnijder de medaille graveert, van den beeldenaar op medaille of munt. Hoe zuiverder

1) Vgl. Calv. *Inst. II* 1. 5: Spiritualis Adae vita erat, manere opifici suo coniunctum et devinctum.

2) Calv. Comm. ad. Col. 3: 10, Ef. 4: 24.

Digitized by Google

die beeldenaar de trekken van het oorspronkelijke weergeeft, des te grooter kunstwerk.

De heerlijkheid nu van dat beeld Gods in den mensch, dat in de gansche ziel is, als niet alleen de rede en het vernuft, maar ook de wil recht is,[1] bestaat juist in het willen „beeld" zijn. Niet meer dan dat. Dus de mensch op zijn creatuurlijke plaats tegenover God, ermee tevreden beeld Gods te zijn, en bukkend voor Gods souvereinen wil, Hem erkennend, gehoorzamend en verheerlijkend.

Dat was de oorspronkelijke heerlijkheid van den mensch, krachtens zijn aard en wezen aangelegd op en staande in gemeenschap met dien God, wiens beeld hij als schepsel draagt, heel zijn ziel, al zijn leven en levens-uitingen gericht op de erkentenis en verheerlijking van God.[2] Zoo was de eerste mensch geworden tot een levende ziel (I Cor. 15 : 45).

Maar in de plaats van dat leven is gekomen de dood. De werkelijkheid is zóó niet. Niet meer in den onwedergeborene, en nog niet ten volle in den wedergeborene.

De onwedergeborene is „dood in de zonden en misdaden." Niet meer „goed, rechtvaardig en heilig, kunnende met zijnen wil in alles overeenkomen met den wil Gods" (Ned. Gel. Bel. Art. 14, vgl. Dord. leerr. III, IV, I v.), maar „in al zijne wegen goddeloos, verkeerd en verdorven geworden."

Wie het mysterie van de werkelijkheid heeft leeren erkennen, zegt met de Schrift, dat de zielsverrichtingen in haar verscheidenheid opkomen uit de eenheid van het ziele-bestaan;[3] „de goddeloosheid heeft het kasteel-zelf der ziel ingenomen (Calv. Inst. II 1. 9), en vandaar

1) Calv. Comm. ad Col. 3 : 10, Ef. 4 : 24.

2) Vgl. *Steinmann*, Die lebendige Persönlichkeit Gottes u. s. w., in Ztschss. f. Th. u. K. 1904. V, S. 403. „In der Bezeichnung Gottes als geistige Persönlichkeit findet eine eigentümliche *ursachliche* Beziehung Gottes zum geistigen Personenleben der Menschheit ihren Ausdruck... Wo geistiges Persönlichkeitsleben unter dem Zeichen der Frömmigkeit steht, da ist es getragen von der Ueberzeugung, von Gott gefordert zu sein."

3) Vgl. Spr. 4 : 23. „Uit het hart zijn de uitgangen des levens". Mt. 15 : 19 „Uit het hart komen voort boose bedenkingen ens:," Ef. 4 : 23 Waar sprake is van een „vernieuwd worden in den geest des gemoeds," ens.

Digitized by Google

de verkeerdheid en zonde in de uitingen van het ziele-leven.

De toestand der ziel, die nog niet wedergeboren is, heet in de H. S. de dood, die oorzaak is, dat de mensch met zijn wil, instede van zich te onderwerpen aan Gods gebod, naar het kwade neigt, met zijn verstand, dat verduisterd is, Gods opperhoogheid loochent, en met zijn kracht tegen God ingaat. Dit is niet anders dan de *geestelijke* dood. Want wel is in de taal der H. S. de dood meer dan dit. Als ontbinding van de saamhoorende elementen reikt hij veel verder: in den lichamelijken dood wordt de band tusschen ziel en lichaam gebroken, en ook de gemeenschap van den mensch met de hem omringende wereld (menschen-wereld zoowel als de overige aardsche schepping) afgesneden, in den geestelijken dood is de band die de ziel aan God bindt, verscheurd, en in den eeuwigen dood is deze scheiding volstrekt en onherroepelijk geworden.

En met deze breede beteekenis die naar den zin der Schrift de „dood" heeft, correspondeert de ruimer zin, door velen aan de wedergeboorte gehecht, gelijk hiervoor is aangegeven. Het werk der herscheppende genade reikt zoo ver als het gebied van den dood reikte. Zoo zal in de opstanding der dooden, in de heerlijkmaking, de ziel weer met het lichaam vereenigd worden; in de palingenesie van den kosmos zal voor de verlosten de band met den evenmensch en met de wereld, waarop zij krachtens hunne schepping aangelegd zijn, weer zijn gelegd; en het eeuwige leven zal óók zijn de volstrekte en storelooze genieting van de gemeenschap Gods, waarin alle kracht en aanleg in volkomen harmonie zal zijn om God te verheerlijken.

Daar wij echter de wedergeboorte liefst nemen in den zin van de nieuwe geestelijke geboorte in haar allereersten, principieëlen aanvang, spreken wij hier verder alleen van den *geestelijken* dood. Die geestelijke dood nu is niet een totale werkeloosheid. Dat is de dood nooit.

Digitized by Google

Ook in den dood is actie; maar actie in verkeerden, in tegengestelden zin. En zoo is in den geestelijken dood de actie en het leven der ziel niet opgehouden; maar, omdat de ziel los is van haren oorsprong, en afgekeerd van haren God, werkt haar leven op een verkeerde wijze: tegen Gods wil in. Van het centrum gaat de stuwende kracht uit; de aard en gesteldheid van het centrum onzer persoonlijkheid bepaalt den aard en de hoedanigheid van hare werkingen. En men leest nu eenmaal geen druiven van doornen, of vijgen van distelen (Mk. 7 : 16).

De wedergeboorte is alzoo een daad Gods aan het hart van den zondaar; een absoluut iets, absoluut in zoover het in het centrum der persoonlijkheid eene algeheele principieele verandering teweegbrengt, en in zoover het eene daad is, waarin de zondaar, die wedergeboren wordt, niet meewerkt, een daad, die omdat zij hem aangrijpt en omzet in het diepst van zijn bestaan, boven en buiten het bereik ligt van zijn willen. Deze waarheid werd door de gereformeerde theologie bedoeld als zij sprak van eene *onmiddellijke wedergeboorte.* Want hiermede wilde zij niet ontkennen, dat God, de wedergeboorte werkend, daarbij het gebruik van middelen met name de verkondiging van het evangelie zou verordend hebben, maar wel, dat degene die wedergeboren wordt, hieraan iets zou toe- of afdoen.

De wedergeboorte is „prima gratia" in de toepassing van het heil dat in Christus is; een daad van Gods herscheppende genade, waarin de mensch geheel lijdelijk is; het principieel, alles beheerschend begin van de wederoprichting van Zijn beeld in den mensch, als hij van (geestelijk) dood (geestelijk) levend wordt gemaakt. Een overgangs- of tusschen-toestand tusschen dood en leven is er niet. Het „leven" is voor den zondaar, „dood in de zonden en misdaden", in zijn aanvangen de wedergeboorte, „welke God zonder ons in ons werkt." (Dordt. leerr. III, IV, 12.)

Digitized by Google

Wij staan hier voor een mysterie, waarvan wij de diepte nooit zullen doorgronden. Alleen door het geloof kan het erkend en geëerbiedigd worden. Maar het geloof mag toch trachten, *niet* om in te zien in dingen die ons te wonderbaar zijn, *wél* om zich een voorstelling te vormen van hetgeen binnen het bereik zijner kennis ligt. En dan zij hier, tot recht verstand der zaak, erop gewezen hoe noodig het is, de wijze waarop God op Zijne schepping werkt en over haar regeert, recht te verstaan.

In dit opzicht zijn er geheel uiteenloopende opvattingen. Is gelijk velen willen, de werking Gods niet meer dan een immanente kracht, het eigenlijk wezen der dingen, dat in zijne eenheid de veelheid draagt, en achter den sluier der veelheid wegschuilt, dan blijft er geen plaats voor de erkentenis van de persoonlijkheid en souvereiniteit Gods. Dan is de weg gebaand voor het pantheïsme, dat nog wel van wedergeboorte spreekt, maar niet in den zin der H. S. en van de christelijke religie. Wat onder den naam van wedergeboorte in de opvatting van het pantheïsme wordt aangediend, is het feitelijk niet. Niet een centrale omzetting van het wezen, een vernieuwing van den wil, maar een vrij-worden van verkeerde invloeden en onjuist inzicht, waardoor de wil gebonden was. Wedergeboorte in naam; inderdaad eene evolutie, waarin geene rekening gehouden wordt met de zonde als *ἀνομια*, als verbreking der goddelijke wet, en dus evenmin met de verzoening als een nieuwe verhouding, waarin de geloovige door Christus komt tegenover God.

Tegenvoeter van deze pantheïstische opvatting is die van het deïsme. In het deïsme wordt Gods absoluut verheven zijn boven, en onderscheiden zijn van Zijne schepping zóó strak genomen, dat het wordt tot een volstrekte scheiding. Van een werken Gods op en in Zijne schepping kan geen sprake meer zijn. God wordt voor het deïsme een God van verre, en niet meer van

Digitized by Google

nabij. Het is niet meer Zijn wil en Zijn alomtegenwoordige kracht, waardoor alle dingen gedragen worden; maar het geschapene wordt geregeerd en geregeld door de eenmaal aanwezige krachten. Deze opvatting leidt onvermijdelijk tot de loochening van het wonder, van alle bijzondere openbaring, en tot moralisme. Van een onmiddellijke werking van God op en in het hart Zijner kinderen kan voor het deïsme geen sprake zijn. En de historie bewijst klaar, dat het de dood is voor alle echte religie. De noodzakelijkheid zoomin als de mogelijkheid van wedergeboorte vindt in het deïsme erkenning.

Alleen de christelijke belijdenis van God den Vader, den Almachtige, Schepper des hemels en der aarde, doet eenerzijds tot haar recht komen de waarheid van Gods souverein verheven zijn boven en gebieden over de werken Zijner hand, anderzijds van Zijn vaderlijk zorgen en genadige tegenwoordigheid in het hart Zijner kinderen.

De christelijke religie met haar kennis van zonde en genade erkent zoowel Gods souvereiniteit als Zijn vaderlijke gezindheid en verhouding jegens de geloovigen. Zij heeft oog voor de waarheid dat „de Vader werkt tot nu toe" (Joh. 5 : 17). Daarom erkent zij, dat zonder Zijn' wil geen muschje ter aarde valt; erkent ook het wonder als behoorend in de sfeer der bijzondere openbaring, en deel hiervan uitmakend. Zij ziet in de sterkte van Gods kracht, waardoor Hij Christus uit de dooden heeft wedergebracht (vgl. ook Rom. 1 : 4) het beginsel en de drijfkracht van alle herscheppende genade, en vindt in de belijdenis van den H. Geest, en in de gemeenschap des H. Geestes, die het voorrecht is der geloovigen, de kroon en het doel van alle bijzondere openbaring, n.l. door de gaven des H. Geestes den geloovige de gemeenschap met Christus te schenken, alzoo te binden aan God, en in dat leven zijner ziel hem terug te brengen tot zijn oorspronkelijke bestemming.

Dit leven der ziel wordt gewerkt in het wonder der

Digitized by Google

wedergeboorte, waarin God onmiddellijk de ziel aangrijpt, en rechtstreeks op haar werkt.

De groote vraag is ook hier de vraag naar de beteekenis der zonde en de absolute kracht en waarde der genade. De kwestie der wedergeboorte raakt dus het hart der christelijke religie. De vraag is deze: is het genoeg, dat God door zedelijke middelen werkt op den mensch, genoeg om de kracht der zonde te breken; of is het noodzakelijk dat God onmiddellijk de ziel aangrijpt, en den wil omzet? En dan: moet de mogelijkheid hiervan geloochend of erkend?

De christelijke religie belijdt in haar spreken van „wedergeboorte" als van een „geboren worden uit den Geest," een „uit God geboren zijn", een „weder-opstanding uit de dooden", de *onmiddellijke* werking der mogendheid Gods, waarin Hij door den H. G. den zondaar aangrijpt, en in het lichaam van Christus invoegt.

De wedergeboorte is dus niet een daad van den zondaar-zelven, als hij tot geloof komt; maar een werk Gods; ze gaat van God uit, en maakt den zondaar, die dood is, levend. Wij werken niet-zelven de wedergeboorte; ze *wordt* gewerkt aan het hart der uitverkorenen. Zij zet zijn ik om, en straks wordt dit nieuwe leven ook in zijn werkingen openbaar.

Een andere vraag kan voorts ook niet uitblijven, nl. wanneer deze wedergeboorte wordt gewerkt. Maar de vraag is gemakkelijker gesteld dan het antwoord met beslistheid te geven. Er blijve hier in ons denken eerbied voor het mysterie, en in ons geloof plaats voor de belijdenis van Gods vrij-macht, die doet al wat Hem behaagt.

Wij zullen wel doen, het woord van den Heiland in gedachten te houden: „de wind blaast, waarheen hij wil, en gij hoort zijn geluid, maar gij weet niet vanwaar hij komt en waar hij henengaat; alzoo is een iegelijk, die uit den Geest geboren is." Hoe God „indringt

Digitized by Google

in de binnenste deelen des menschen," gelijk de Dordtsche leerregels het uitdrukken, hoe de wedergeboorte door de werking des H. Geestes in de ziel des menschen tot stand komt, is en blijft Gods geheim, dat wij niet ontleden kunnen.

En daarom is ook van het *tijdstip* der „eerste genade," van het *wanneer* der levendmaking met zekerheid weinig te zeggen. Wij hebben ook hier niet wijs te zijn boven hetgeen men behoort wijs te zijn, en nooit te vergeten dat onze menschelijke voorstellingen het doen Gods evenmin bepalen als beperken kunnen.

Wel zijn er onjuiste voorstellingen, waarover wij in dit verband niet kunnen zwijgen, en die wij op grond van gezonde zielkunde moeten afwijzen.

In de eerste plaats zal een ieder zich naar onze overtuiging te wachten hebben voor het gevaar, op den raad en wil Gods eenzijdig en uitsluitend allen nadruk te leggen. Ongetwijfeld, de belijdenis moet op grond van wat de H. S. leert, door het geloof worden gehandhaafd, en de haar toekomende plaats in ons denken hebben, dat het God is, die alle dingen *werkt* naar den *raad* van Zijnen *wil*. Maar toch nooit zóó eenzijdig intellectualistisch, dat voor dien raad en wil het *werken* Gods in zijn reëele beteekenis wordt over het hoofd gezien.

Het christelijk geloof belijdt terecht, dat er geen toeval is; dan ware er ook geen historie; dat het niet de drijfkracht is van de in het zijnde en wordende, (dat dan als goddelijk gedacht is) schuilende en openbaar wordende levens-kracht, [1] die het opkomen en verdwijnen van het al beheerscht; maar dat wat was en is en worden zal, was en is en zal worden krachtens den raad, en door den wil en de macht van den eeuwigen God. De raad des Heeren bestaat in eeuwigheid, de gedachten zijns harten van geslacht tot geslacht Ps. 33 : 11. Deze raad en gedachten Gods, zoo bedoelt 't blijkens het verband

1) Vgl. Steinmann, a. a. O. S. 389, die deze pantheïstische gedachte zoo omschrijft: „eine bis zur völligen Immanenz der Gottheit durchgottete Welt."

Digitized by Google

ook Ps. 33, worden verwerkelijkt en hebben hun bestand, in historisch gebeuren, waaruit het geloof den raad en de gedachten Gods naar hun inhoud kennen leert, in het verloop van opeenvolgende momenten, waarin als wij het zoo zeggen mogen de raad en wil Gods zijn beslag krijgt. Zoo immers is de wereld-historie, en in dat groot bestek de geschiedenis van Israël en de christelijke kerk te erkennen als het werken Gods, waarin Hij al Zijn welbehagen doet.

Zoodra wij òf het onderscheid tusschen het zijn en het worden, òf den samenhang van beide, uit het oog verliezen, raken wij op een dwaalspoor. Het menschenleven is meer dan een uit den tijd opkomende en met den tijd vergaande reeks van toestanden en verschijnselen; maar evenzeer wordt zijn waarde en onvergankelijke beteekenis niet recht geschat, wanneer men het ziet als van gelijke waarde als de schaduw op een scherm geprojecteerd door de daarachter liggende werkelijkheid, in ons geval dan Gods eeuwige gedachte.

Zonder juist onderscheiden en nauwkeurig zich rekenschap geven van de beteekenis der woorden, sticht men hier zoo licht verwarring.

Wanneer een schilder voor zijn doek staat, en het penseel gaat hanteeren, maakt hij maar niet in het wilde weg een begin, zonder zelf nog te weten, wat het worden zal. Maar in den geest heeft hij zijn stuk voor zich gezien, zooals het op het doek komen moet. Het schilderij, dat daar wordt, en straks als kunstwerk de bewondering wekt der kenners, houdt verband met, ja is uitvloeisel van wat het kunstenaars-genie in zijn geest had geconcipieerd. Doch niemand zal daarom dwaas genoeg zijn, om de conceptie in den geest van den schilder met het voltooide stuk te vereenzelvigen.

Een architect, die een huis bouwen gaat, zal niet de metselaars zóó maar aan het steenen-stapelen en muren optrekken zetten. Eerst is er de conceptie van het gebouw in zijn geest; dan de teekening, die 't aangeeft

Digitized by Google

zooals het worden moet; en eindelijk komt er, volgens plan en teekening, het gebouw te staan.

Zou nu de schilder u zeggen: mijn stuk is klaar, hiermee bedoelend, dat hij het heeft „gezien" en wéét wàt hij op het doek brengen zal, en hij brengt u voor het linnen, waaraan geen penseel nog geraakt heeft; of zegt de architect u: mijn huis is gereed, denkend aan het plan, dat hem klaar voor den geest staat, en hij brengt u op het terrein, waar nog geen spa in den grond is gestoken, dan zegt gij: hoe heb ik het nu? En hij moge dan geen onwaarheid spreken, zijn zeggen werkt toch verwarrend, want hij bedoelt iets anders dan gij verstaat, en wekt bij u een andere gedachte dan die hij heeft.

De conceptie van het schilders-genie en zijn afgewerkt schilderij hebben beide, als ge wilt „realiteit." Dit neemt echter niet weg, dat de conceptie het schilderij niet *is*, en ook, dat gij de conceptie niet kennen leert dan door het schilderij, dat ge voor u ziet.

Houd dit nu in het oog, bij wat wij zeggen willen over het „wanneer" der wedergeboorte. Het kan niet anders dan verwarring stichten, als iemand zou willen spreken van eene „wedergeboorte van eeuwigheid" als omschrijving van de waarheid der voorverordineering (Rom. 8:30). Want Gods raad bestaat, en hij doet al zijn welbehagen, maar die raad Gods *is* niet de wedergeboorte der uitverkorenen; deze komt tot stand krachtens Gods raad. Ook is er geen gegeven in de H. S., dat ons recht geeft om te spreken van eene „wedergeboorte, in Christus geschied," als het hoofd der verkoren menschheid, als het centrale „Ik" van het uitverkoren geslacht. Zoomin als er in de Schrift sprake is van eene rechtvaardigmaking van eeuwigheid, maar alleen van eene rechtvaardiging door het geloof, is er ooit eenige aanduiding van een zgen. „ideëele wedergeboorte," maar slechts van de wedergeboorte als een *daad* Gods aan den zondaar.

Het reëele, historisch verloopend leven mag niet in

Digitized by Google

zijne waarde en beteekenis verkleind worden, door het te vereenzelvigen met de gedachte of het voornemen Gods. Het zijn is niet met het denken ident.

En de wedergeboorte der uitverkorenen *is* niet volbracht in het voornemen Gods, of in de opstanding van Christus, maar *wordt* tot stand gebracht naar het voornemen Gods, uit kracht van Christus' opstanding.

Wanneer deze wedergeboorte wordt gewerkt, is eene vraag, gemakkelijker te stellen dan te beantwoorden. Altijd zal het raadzaam zijn bij het zoeken naar een antwoord, niet eenzijdig uit te gaan van hetgeen *mogelijk* moet geacht worden, maar ook in het oog te houden, wat de *werkelijkheid* te zien geeft en leert. Ook hier niet enkel deductie, maar ook inductie. Een spreken van uit het geloof, dat de religie in haar primair bestanddeel erkent als een werking van God op de geloovigen, [1]) maar dat juist als geloof niet alle empirie verwerpt, of opzijschuift.

Een regel mag niet afgeleid worden uit een abstracte mogelijkheid, maar moet voeling houden met hetgeen blijkens het werkelijk leven zich voordoet.

De religieuze intuitie raakt zoo licht weg uit het analyseerend verstand; de gegevens der H. Schrift worden gesystematiseerd, zonder dat rekening wordt gehouden met de empirische kennis van het ziele-leven. Daar is eene wijsgeerige richting, die de idee, het begrip, voor de werkelijkheid houdt; en zoo wordt licht het denkbare, het logisch mogelijke voor de eenige en noodzakelijke realiteit aangezien.

Merkwaardig en leerzaam is het verschil dat valt waar te nemen tusschen de wijze van behandeling en de opvatting van Calvijn en die van Voetius.

In de ervaring, in het waarneembare, is geen enkel gegeven, aan de hand waarvan iets vermoed of geconstateerd worden kan aangaande de wedergeboorte

---

1) Vgl. A. S. E. Talma, Wijsbegeerte der theol.. Theol. Stud. 1905 bl. 81.

Digitized by Google

van een klein kind. Wèl moet men, omgekeerd, zeggen waar oprecht geloof is, is ongetwijfeld ook de wedergeboorte aanwezig. De wedergeboorte wordt gekend uit de bekeering en het geloof.

Dit is Calvijns opvatting, die naar waarheid zegt „dat het geloof uit de wedergeboorte vloeit gelijk als uit zijn bron.... Terwijl God ons het geloof schenkt, wederbaart Hij ons op zekere verborgene, ons onbekende wijze." [1])

Hoe echter, als de mogelijkheid totaal ontbreekt om die verborgene, inwendige werking Gods te kennen of waar te nemen uit haar vrucht en werking? Hoe bijvoorb. te oordeelen, wanneer een kind sterft op zóó jeugdigen leeftijd, dat het van eenig geloof of geloofsvertrouwen met mogelijkheid nog geen blijk kon geven? In zulk een geval, zegt Calvijn, mag daarom het verborgen werk Gods niet worden geloochend. Iemand, die hem vragen zou naar het lot der kinderen, die wegsterven zonder dat bij hen nog van geloof sprake kan zijn, verwijst hij naar het voorbeeld van Johannes den Dooper, dien God van zijn moederslijf af met den H. Geest vervuld heeft (Luk. 1:15). „In hem heeft God een bewijs vertoond van wat Hij vermocht in de anderen," n.l. in die kinderen, die in den kinderleeftijd gezaligd worden, „ut certe ex ea aetate aliqui servantur." Laat ons dus niet bestaan Gode een regel voor te schrijven, dat Hij niet zou heiligen die Hij wil, gelijk Hij dezen (Joh. d. D.) geheiligd heeft." (Inst. IV, 16, 17).

De mogelijkheid van de wedergeboorte van vroegstervende kinderen werd eveneens op de Dordtsche synode terecht erkend. De Dordtsche Vaderen leerden „dat de godzalige ouders niet moeten twijfelen aan de verkiezing en zaligheid hunner kinderen, welke God in hunne kindsheid uit dit leven wegneemt". (Dord. leerr. I 17).

1) Comm. ad Joh. 1: 13. Sequitur, fidem ex nobis non provenire, sed spiritualis regenerationis esse fructum. Negat evangelista posse quemquam credere nisi ex Deo genitus est: coelest ergo donum est fides... Ex regeneratione tamquam ex fonte manat fides... Quum Dominus nos fidem inspirat, occulte nos et arcano quodam et incognito nobis modo regignit.

Digitized by Google

Hierbij moest men het gelaten hebben. Het geloof in Gods barmhartigheid, en de erkentenis van waarde en beteekenis van het genade-verbond gaven Calvijn en den mannen der Dordtsche synode vrijheid, met een beroep op de H. Schrift zulk een vertrouwen aangaande het lot van jonggestorven kinderen uit te spreken, en te zeggen dat zij over de zaligheid dier kinderen „vromelijk vermoeden" mochten.

Voetius echter ging verder. Uit de mogelijkheid der wedergeboorte van jonge kinderen, ook door Calvijn erkend, leidt hij als algemeenen regel af, dat alle uitverkorenen, binnen den kring der kerk geboren, in hunne kindsheid, in vele gevallen vóór hunnen doop, worden wedergeboren. En niet alleen dit, maar dit zaad der wedergeboorte kan zonder te ontkiemen jaren lang verborgen blijven, zooals een zaadkorrel in de aarde sluimert. Zoodat ook bij hen, die bijv. tot hun 30e of 70e jaar zonder werkelijk geloof en bekeering blijven, de wedergeboorte nochtans als aanwezig moet ondersteld worden. [1]

Natuurlijk moet de mogelijk eener wedergeboorte „ab utero matris" of in de allereerste kindsheid binnen den kring van het verbond ten volle gehandhaafd blijven, met een beroep op de erkentenis van Gods almacht, en op het voorbeeld van Johannes d. D. Maar het strijdt toch m. i. met een gezonde psychologie, het vindt geen steun hoegenaamd in de ervaring, en bedreigt de rechte schatting van de waarde der verkondiging van het evangelie, de onderstelde wedergeboorte van alle gedoopten aan te nemen.

---

1) Disp. de statu electorum ante conversionem (Biblioth. reform. vol. IV, p. 253 ss.) stelt V.: de vraag: „an electi externe foederati seu in foedere nati, omnes et singuli in infantia seu ab utero matris sint interne foederati, sancti et regeniti?" En het antwoord luidt: „in genere quidem haut gravate hoc concedere videntux theologi; sed duriusculum forte videatur, si extendamus etiam ad illos, qui sine actuali fide et resispiscentia sive in externa ecclesiae communione sive extra eam persitunt usque ad 30 aut 70 aetatis annum, immo usque sub finem vitae. Tamen affirmandum est, tandiu semen illud regenerationis sine ulla germinatione sub glebis posse delitescere..... Seguitur ergo aliquos foederatos in infantia esse regenitos, omnes eos scil. qui sunt electi et salvandi".

Zelfs van den moordenaar aan het kruis, de boetvaardige zondares (Lc. 7) onderstelt V. dat zij in infantia regeniti zijn.

Digitized by Google

Mij dunkt, wij gaan het veiligst, en blijven in overeenstemming met de H. Schrift, [1]) wanneer wij met het oog op hen, die niet in hun kindsheid sterven, maar tot de jaren des onderscheids komen, zeggen: de aanwezigheid der wedergeboorte wordt gekend uit het geloof en de bekeering. Zoo toch wordt niets te kort gedaan aan de waarheid dat de christelijke religie in haar wezen is kennis van zonde en genade, en evenmin aan de erkentenis, dat het eene van God uitgaande werking is, die tot deze kennis brengt.

Natuurlijk zal niemand ontkennen, dat deze werking er zijn kan, en haar kracht kan doen, en in haar aanwezigheid door anderen vermoed of waargenomen worden, zonder dat de wedergeborene zelf zich rekenschap geeft van wat er met hem plaats greep.

Het leven is er met zijn bewegingen, vóór er het bewustzijn van te leven is. De uitgangen des levens zijn uit de geheimzinnige en onnaspeurbare diepten, waar het nog-niet-bewuste, door Gods wil gewerkt, zich beweegt en merken doet. Ook in het natuurlijk leven is dit zoo. Een pasgeboren kind geeft uiting aan verschillende gewaarwordingen, en reageert op allerlei prikkels zonder dat het er zelf weet van heeft. En ook op wat later leeftijd wordt de wil geleid door motieven, die het kind zelf niet vermoedt. Maar juist die nog-niet-bewuste wils-uitingen en dat nog onbewust reageeren op allerlei prikkels bewijzen de aanwezigheid van het leven. En straks krijgt het kind ook besef en kennis van het dat en het hoe van zijn eigen bestaan.

Zoo nu kan het ten deele óók liggen ten opzichte van het leven der wedergeboorte. Ten deele, niet volkomen. Omdat bij een volwassene, die wederom-geboren wordt, het bewustzijnsleven al in een andere phase van ontwikkeling is gekomen. De wil is in bepaalde richting gestuurd geweest, en dus blijft, waar God in de wedergeboorte de centrale verandering, de algeheele omzet-

1) Vgl. o.a. Joh. 1:12, 13. I Joh. 4:7.

Digitized by Google

ting bewerkt, het conflict niet uit. Maar hoe ook overdekt en teruggehouden door andere, oudere motieven, toch werkt en woelt onder alles het nieuw gewekte leven van het geloofsvertrouwen, dat naar God uitgaat en steunt op Zijne barmhartigheid in Christus.

Die uitgang des levens kan er zijn, dat nieuwe leven kan zich laten gelden, zonder dat de wedergeborene zelf aanvankelijk behoeft te beseffen, wàt hem is geschied. Maar toch zal het onvermijdelijk reageeren op zekeren prikkel, uiting geven aan innerlijke gewaarwordingen, gedreven worden door een, misschien nog onbegrepen, innerlijke drijfkracht, getrokken met koorden der liefde, en niet ongevoelig blijven bij de roepstemmen der goddelijke liefde.

Zoo komen wij van zelf tot de vraag, sprekende van de roepstemmen der goddelijke liefde, *hoe* en *waardoor* de wedergeboorte wordt gewerkt. Anders gezegd tot de vraag naar de onderlinge betrekking van roeping en wedergeboorte.

Als het waar is, dat wij van de mogelijkheid der wedergeboorte van kleine kinderen nog niet mogen besluiten tot de onderstelde wedergeboorte van alle of vele gedoopten, ook al is het dat in hun later leven van bekeering en geloof niets blijkt, dan is het zeker óók waar, dat niet licht aan de verkondiging van het evangelie een te belangrijke beteekenis wordt toegekend.

De groote geestelijke schat van de kerken der reformatie, haar kostelijkst goed is en blijft de rechte en zuivere verkondiging van het Woord. Niet alsof de werking Gods, waardoor Hij de wedergeboorte werkt, aan dat Woord *ge*bonden zou zijn; maar wèl zóó, dat veelal de H. Geest met en onder dat Woord werkt, en Zijn innerlijke krachtige werking vaak aan de verkondiging van dat Woord zal zijn *ver*bonden. De verkondiging van het Woord dan genomen in den ruimst mogelijken zin; niet enkel de ambtelijke verkondiging, maar iedere wijze waarop het getuigenis aangaande

Digitized by Google

zonde en genade wordt gebracht tot eenig menschenkind: in woord en geschrift, in lied en beeld, door ouders of op de school, of hoe dan ook.

De keus en de verordening der middelen, die naar Gods wil moeten gebezigd worden, houden verband met en zijn aangelegd op het doel, waartoe zij moeten medewerken. Zoo is het in de scheppings-ordeningen. En ook in het werk der herschepping.

Het gewone middel om het lichamelijk leven te onderhouden is het gebruik van spijzen. Dit middel werkt niet op en uit zichzelf, maar door de alomtegenwoordige kracht Gods, die Zijne werking tot onderhouding van ons leven in den regel aan dit middel heeft gebonden. Maar als het Hem behaagt, kan Hij ook zonder middel door Zijn kracht en bevel het leven in stand houden. Merkwaardig is het antwoord dat Jezus geeft bij de verzoeking in de woestijn: „De mensch zal bij brood alleen niet leven, maar bij alle *woord*, dat door den mond Gods uitgaat."

Het *woord* Gods is een bevel; en omdat het een woord van *God* is, een bevel dat wordt gehoorzaamd.

Op het gebied der herschepping heeft de Kerk op te treden met het woord des evangelies, dat een belofte en een bevel omvat: de belofte der zonden-vergeving en het bevel der bekeering. Als zoodanig is het berekend en aangelegd op het wezen des menschen, geschapen naar Gods beeld. De werking van God op het hart, is evenwel niet opgesloten binnen dat woord. En dus niet uitsluitend van zedelijken aard.

Terecht werd dan ook op de Dordtsche synode uitgesproken, dat de wedergeboorte niet in ons wordt teweeggebracht „door middel van de uiterlijke predicatie alleen, noch door aanrading, of zulke manier van werking, dat, wanneer nu God zijn werk volbracht heeft, het alsdan nog in de macht des menschen zou staan, wedergeboren of niet wedergeboren te worden; maar het is een gansch bovennatuurlijke, een zeer krachtige en tegelijk zeer

Digitized by Google

zoete, wonderlijke, verborgene en onuitsprekelijke werking, dewelke naar het getuigenis der Schrift in hare kracht niet minder noch geringer is dan de schepping of opwekking der dooden." (Dordt. leerr. III, IV, 12).

De zedelijke werking zou genoegzaam zijn, om geloof te wekken, als onze blindheid en hardnekkigheid zulks niet verhinderde... Daarom wordt, zonder de verlichting des H. Geestes, door het woord niets uitgericht. [1]

Het woord op zichzelf, als uitwendig, zedelijk middel, werkt de wedergeboorte niet. Maar met de prediking van het Woord gaat als het Gode behaagt, eene innerlijke werking van den H. Geest op het hart gepaard, waardoor de doode levend wordt gemaakt.

Deze nauwe samenhang van Woord en Geest wordt door Calvijn erkend, als hij zegt: „de prediking, wanneer het Gode belieft te werken, is een instrument zijner mogendheid. En voorwaar, de stem des menschen kan door hare kracht geenszins tot in de ziel der menschen doordringen... Maar al deze dingen verhinderen niet, dat God door des menschen stem krachtig werkt om door menschendienst het geloof in ons te scheppen" (Comm. op Rom. 10 : 17). Insgelijks in zijne Institutie: „God geeft ons het geloof inwendig in onze harten, doch door het middel en instrument van zijn evangelie. Gelijk ook bij God is de macht om zalig te maken, maar hij verklaart en bewijst die in de verkondiging van het evangelie" (IV 1, 5).

De wedergeboorte kan vergeleken worden met de schepping en met de opwekking der dooden. Zoo komt in het bekende gezicht van de vallei der doodsbeenderen, wel niet door, maar dan toch òp het woord van Ezechiël tot de dorre beenderen het leven daarin weer. En evenzoo op het roepen van Jezus stond Lazarus uit de dooden op. Nu is het zeker waar, dat tot de ooren van den gestorven Lazarus de stem des Heeren niet kon doordringen. Maar even waar toch ook, dat hij op

1) Calvijn, Inst. III, 2, 33.

Digitized by Google

het woord van Jezus uit het graf kwam. Met dat woord is dus gepaard gegaan een wondere, onnaspeurlijke werking, waardoor Lazarus in het leven terugkeerde, en gehoorzaamde aan het bevel: kom uit.

Zoo is het nu ook in de wedergeboorte. De uiterlijke prediking alleen wekt het leven der wedergeboorte niet. Maar wanneer het Hem behaagt, verbindt God daaraan een innerlijke onweerstaanbare werking, waardoor de geroepene het Woord hoort en gehoorzaamt. Zoo „sluit de bovennatuurlijke werking Gods, waardoor Hij ons wederbaart, geenszins uit noch stoot om het gebruik van het evangelie, hetwelk de wijze God tot een zaad der wedergeboorte verordend heeft" (Dordt. leer. III, IV, 17).

Eenzelfde erkentenis vinden wij in de Ned. Gel. bel. uitgesproken (art. 35) aangaande deze geestelijke geboorte „welke geschiedt door het woord des evangelies, in de gemeenschap des lichaams van Christus."

Terwijl wij alzoo vollen nadruk leggen op de beteekenis van de verkondiging van het evangelie, zij tevens duidelijk uitgesproken, dat deze opzichzelve de wedergeboorte niet werkt. „God die *gezegd* heeft, dat het licht uit de duisternis schijnen zou, is degeen die in onze harten geschenen heeft om te geven verlichting van de kennis der heerlijkheid Gods in het aangezicht van Christus" (2 Cor. 4:6). Paulus denkt hier hoogstwaarschijnlijk aan het scheppingswoord „er zij licht," en stelt hiermede het werk der herschepping parallel. Doch al is ongetwijfeld sprake van de verkondiging van het evangelie (vgl. vs. 5), toch zeker van deze niet uitsluitend, want dan zou Paulus niet schrijven: „is degeen, die in *onze harten* geschenen heeft." Met recht m. i. teekent Calvijn bij deze plaats dan ook aan (comm. ad. loc.): de Apostel stelt tweeërlei verlichting, hetgeen men naarstiglijk moet aanmerken; de ééne van het evangelie, de ander verborgen, die in de harten geschiedt. Want gelijk God, de schepper der wereld, de

Digitized by Google

klaarheid der zon over ons uitstort, èn oogen geeft om die klaarheid te genieten, alzoo licht ons de Verlosser in den persoon des Zoons door het evangelie; maar dewijl wij blind zijn, zoo zou dat tevergeefs zijn, zoo Hij niet ook door Zijnen Geest onze harten verlichtte." En juist omdat het de H. Geest is, die de oogen opent en het hart verlicht, kàn de wedergeboorte zekerlijk óók daar zijn gewerkt, waar de uiterlijke prediking van het Woord nog niet kan verstaan worden, m. a. w. bij een kind.

Maar dit leven der wedergeboorte moet dan toch onvermijdelijk zich merken laten en doen gelden, wanneer zoo'n kind opgroeit, en onder de prediking komt. Want het nieuwe leven is niet een leven, dat buiten de werkingen van het ziele-leven om-gaat, maar juist in dat ziele-leven zich vertoont en zijn kracht bewijst.

Wel vergelijkt Voetius het schuil blijven van het leven der wedergeboorte met het sluimeren van de zaadkorrel, die lang onder de aarde kan verborgen liggen, zonder te ontkiemen en uit te spruiten (zie bl. 480). Maar deze vergelijking gaat toch slechts tot op zekere hoogte door. Want zoo'n zaadkorrel is iets op zichzelf, en ligt los in de aarde. Het leven der wedergeboorte daarentegen is iets, dat in en uit en door het natuurlijk (ψυχικος) leven heen zich ontplooien moet, het is een *weder*-geboorte, een vernieuwing van het bestaande.

Waar de wedergeboorte gewerkt is, eischt m. i. een juiste zielkunde, te erkennen dat zij ook in het leven der ziel werken moet, en niet werkeloos blijven kan als een zaadkorrel in den grond. Immers ook dat zaad, indien het een levende kiem bevat, en week wordt in de doorvochtigde aarde, verwarmd door de zon, zal ongetwijfeld gaan werken, en te zijner tijd aan den dag komen. Is er leven, en zijn er de voorwaarden, waaronder dat leven ontkiemen en zich ontplooien kan, dan is er ook levensbeweging.

Het barsten van den zaadkorrel, het doorbreken van

Digitized by Google

de kiem, geschiedt natuurlijk *onder* de aardkluiten. Maar toch, het vindt plaats. Zoo nu ook de wedergeboorte. „Want gelijk de regen en de sneeuw van den hemel nederdaalt, en derwaarts niet wederkeert, maar doorvochtigt de aarde, en maakt dat zij voortbrenge en uitspruite, en zaad geve den zaaier en brood den eter, alzoo zal mijn woord, dat uit mijnen mond uitgaat, ook zijn, het zal niet ledig tot mij wederkeeren, maar het zal doen hetgeen Mij behaagt, en voorspoedig zijn in hetgeen waartoe ik het zend" (Jes. 55 : 10 v.). Is er door de werking van Woord en Geest, een „hoorend oor gemaakt" en een „vleeschen hart in plaats van het steenen hart" gekomen, dan zàl het oor ook hooren, en zùllen de uitgangen van het leven ook anders worden. Natuurlijk is hiermede niet gezegd, dat er in den wedergeborene niet zou kunnen zijn een werken van het nieuwe leven, waar een ander niet van weet, en van welks aard hij zichzelf geen rekenschap geeft, een verbroken zijn van den innerlijken vrede, een bang conflict in het ziele-leven, een tasten en zoeken nog in den blinde. Maar toch, als door Gods Geest in de wedergeboorte zulk een nieuwe, een geestelijke dispositie is teweeggebracht, zal deze zich doen gelden en openbaren in de levens-uitingen, zoodra de voorwaarden aanwezig zijn, die dergelijke uitingen te voorschijn roepen. En deze voorwaarden zijn er, waar de gemeenschap van het lichaam van Christus is, met zijn grooten geestelijken schat, de verkondiging des evangelies. Daar is ook, naar Gods belofte, de werking des Geestes. Zoo is er het appèl aan den wil, in de prediking van de wet, en de verkondiging van Gods heiligen eisch; daar is, in de verkondiging van het kruis van Christus, de prediking èn van zonde en oordeel, èn van genade en ontferming. Daar is het „woord des geloofs" dat het vertrouwen vraagt op Gods genadige gezindheid te onswaart. En indien nu onder en door middel van dit Woord, Gods werking tot den zondaar uitgaat, dan zal

Digitized by Google

de levendgemaakte ziel dit woord verstaan, en bij en onder de prediking van dit evangelie, tot de kennis komen van zonde en genade, en leeren vertrouwen op het Woords des geloofs.

„Zoovelen Hem aangenomen hebben, dien heeft Hij macht gegeven, kinderen Gods te worden, nl. die in Zijnen naam gelooven; welke niet uit den bloede, noch uit den wil des vleesches, noch uit den wil des mans, maar uit God geboren zijn."

J. A. C. VAN LEEUWEN.

Alkmaar, Juni 1905.

Digitized by Google

Een laatste woord aan Dr. A. H. de Hartog.

Heeft ooit dupliek iets gebaat? Overtuigt men elkaar met een paar bladzijden druks?

Een andere vraag blijft deze: is nadere toelichting van een hoogst belangrijk strijdpunt overbodig? Meer nog. Wat ik aanvankelijk aarzelend heb gevraagd moet ik nu zoo beslist mogelijk beantwoorden. Ik heb gevoeld: is daar niet iets tusschen mijn vriend de Hartog en mij, dat zich niet laat goed praten? Thans weet ik, dat wij, Gode zij dank! niet in ons geloof des harten, maar in de vertolking daarvan tegenover elkander staan. En waar hij in zijn laatste stuk geheel ter goeder trouw meent, dat ik hem het daar uitgesprokene volmondig zal toestemmen, daar heb ik van mijne zijde nog nooit zoo sterk gevoeld, hoe groot de kloof is.

Het verrukkelijk woord van Secretan (Phil. de la Lib. I, 174) „Oui, sans doute il faut que la raison s'humilie, il faut qu'elle se prosterne, qu'elle s'abîme et que sans le comprendre elle accepte le christianisme en adorant, sur l'autorité du besoin qu'elle en a. Mais pour elle aussi, la mort est le chemin de la vie, pour elle aussi le sacrifice amène la bénédiction." — Zeg het eens heerlijker, zoo gij kunt: dat aannemen vol aanbidding, dat door en door zedelijk gezag, dat leven om te sterven van den in denken, gevoelen, willen éénen mensch.

Vinet's woord van geheel dezelfde strekking, waarin ik mijn eigen geestelijk leven zoo geheel wedervind, beiden acht mijn vriend verwarring stichiend. Zij wer-

Digitized by Google

ken op hem veeleer ontstemmend dan overtuigend.

Verwarring stichtend. Hoe nu? Alsof niet de woorden dezer beide Christen-wijsgeeren de vervulling waren van Plato's aspiratie, wanneer hij spreekt van de gebondenen in de grot. Geweken is de schijn. Het volle licht is opgegaan in Hem, die zeggen kon: Ik ben de weg, en de waarheid, en het leven.

Ja, betrof het hier een persoonlijke zaak, ik zou er geen oogenblik aan denken de aandacht mijner lezers er voor te vragen, maar het tegendeel is waar. Naar mijn innige overtuiging hebben wij hier te doen met een dwaling, die schadelijk worden kan voor hem, die haar koestert; een bekoring, te gevaarlijker, waar zij met gloed en talent zich uitspreekt.

In dit geval moet al wat tot zwijgen dringt — en die drang was bij mij zéér sterk — wijken. Hier is spreken plicht.

Ontzetting grijpt ons aan bij de vraag: „Moet dan de knoop der Geschiedenis zich aldus ontwarren: Geloof en onwetenheid ter ééne, ongeloof en wetenschap ter anderer zijde?" (Schleiermacher). Maar *des te meer* betreur ik het, dat ons hier een oplossing wordt geboden, die een der termen van het probleem, de door de zonde bedorven rede, pertinent loochent, en zich dus tot machteloosheid doemt.

Dr. de Hartog verheelt het zich niet, dat zijn „probleem-stelling" ingrijpend is. „Het zal velen," zoo zegt hij, „moeite kosten om van dit gezichtspunt bij hun theologische beschouwingen uit te gaan. Want het sluit vrijwel een algeheele omkeering van zaken in."

Geen wonder voorwaar.

„Want nademaal, in de wijsheid Gods, de wereld God niet heeft gekend door de wijsheid, zoo heeft het Gode behaagd door de dwaasheid der prediking zalig te maken die gelooven." (I Cor. 1 : 21).

Ziedaar de oude welbeproefde waarheid. De waarheid,

Digitized by Google

die nooit in eenig stelsel vast mag roesten, die altijd weer naar nieuwe uitdrukking zoekt, maar die toch altijd waarheid blijft.

„De psychische mensch begrijpt niet de dingen, die des Geestes Gods zijn. Want zij zijn hem dwaasheid, en hij kan ze niet verstaan, omdat zij geestelijk onderscheiden worden." (I Cor. 2:14).

De studie der mathesis is vrij wel onafhankelijk van den gemoedstoestand harer beoefenaars. Anders is het reeds bij de letterkunde. Maar wat is een godgeleerde, die niet van God geleerd is? Hier is liefde de weg tot kennis. En wanneer de Hartog, de warme belijder van den Heiland, zich kenschetst als „dengene, wiens logische aanleg nu eenmaal overwegend is," dan blijkt dit een *protestatio actui contraria.* [1])

Als anderen het zoo heerlijk hebben gezegd, dan kan ik niet besluiten het mijn lezers te onthouden. Ik denk hier aan het woord van prof. Gunning: „Het afgetrokken levenloos *verstand* begrijpt nooit de diepte der dingen. Want God de Schepper is de Liefde. Zijn wezen ligt dus aan alle geschapen dingen ten grondslag. Alleen de liefde, de *geestdrift* derhalve kan de dingen waarlijk verstaan, den polsslag des levens voelen.

De onderscheiding tusschen „een *waardeerings-* en een *logisch*-element" baat niet, maar leidt tegen de bedoeling van den schrijver — immers daar het waardeeringsoordeel wordt losgemaakt van het kosmisch element — tot bodemloos subjectivisme. In onzen, ook door hem erkenden, gevallen staat deelen èn verstand, èn gevoel, èn wil in de gevolgen van den zondeval.

„Over de waardeeringsoordeelen kan verschil van

---

1) Het door de zonde uiteengescheurde is in Christus verzoend. Dat is de diepste eenheid van logisch en waardeerings-oordeel. Slechts bij gelukkige inconsequentie ontkomt de Hartog aan de treurige gevolgen zijner methodologische fout.

Digitized by Google

meening bestaan," lezen wij, en vragen: in welk allerongelukkigst oogenblik heeft onze vriend met die allerpoverste woorden de ontzettende realiteit aangevat, waarvan hier wordt gesproken?

„De scheppingsordinantie Gods kan door de zonde niet worden aangetast," lees ik hier, en denk er bij aan Paulus: „Het schepsel, als met opgestoken hoofde, verwacht de openbaring der kinderen Gods. Want het schepsel is der ijdelheid onderworpen, niet gewillig, maar om diens wil, die het der ijdelheid onderworpen heeft." (Rom. VIII: 19 en 20).

Zeker de natuur openbaart Gods heerlijkheid, maar evenzeer omsluiert zij die, heeft Prof. Gunning gezegd. Wat ik hier geef is dankbare herinnering aan mijn onvergetelijken leermeester en vriend.

Wij hebben die aangrijpende raadselen ootmoedig te aanvaarden als gevolgen van onzen gevallen staat, nooit ze te ontkennen. Overwinnen kunnen wij ze door het profetisch „nogthans!" door den geopenbaarden morgen der Opstanding op het Kruis van Golgotha gevolgd.

Wij kunnen ons — het is de dwaling van de Hartog, dat hij het voorbijziet — het verband tusschen Schepping en Verlossing niet innig genoeg denken. Het was het wonder van Gods liefde, dat Hij den mensch schiep, opdat hij Hem zou liefhebben met het innigst wezen van zijn wezen, op dit ontzettend gevaar af, dat hij bij onheilige keus tegen zijn Schepper zou opstaan met al den trots van zijn ongebroken eigen ik. Het was het wonder van Gods liefde, dat Hij den gevallen mensch niet overliet aan eigen schuld en ellende, dat Hij in den Zoon zijner liefde is ingedaald in 's menschen nooden om hem met zich te verzoenen, en door zijne genade uit die diepte van schuld den gevallene, maar wedergeborene een heerlijkheid te bereiden, die alle verstand te boven gaat.

Ja, voor ons diepste denken valt kosmisch en ethisch, valt Schepping en Verzoening samen.

Digitized by Google

Maar nu is het ook klaar, dat de philosophie een tegenovergestelden weg volgt. De theologie vertolkt het herstel der gevallen menschheid. Beslist wordt dit door de wijsbegeerte uitgesloten. De theologie erkent Christus als Middelpunt der geschiedenis. De vinnigste aanval tegen het Christendom van Strauss, den Hegeliaan, ging uit van de wijsgeerige stelling: de natuur stort niet alle hare gaven in één enkele uit. De theologie wijst binnen bepaalde grenzen de evolutie niet af; voor de wijsbegeerte is zij het eenig albeheerschend, Gods openbaring in Christus uitsluitend beginsel. [1])

Zoo levert Dr. de Hartogs denkmethode, gelukkig niet hij zelf, den mensch met handen en voeten gebonden over aan een *logische* orde der dingen, gegrond in eene scheppingsordinantie Gods, bij Dr. de Hartog een bloote abstractie, omdat hij haar losmaakt van Gods genaderaad. Met instemming immers wordt het woord van Hegel aangehaald: „Die Untersuchung dieser (der door de Theologie gebruikte) Denkformen ist allein die Philosophie."

Te klein van krachten om het te doorwerken, bladerde ik in von Hartmann's *Geschichte der Metaphysik* en vond er, II S. 280, deze merkwaardige uitspraak van den schrijver: „Die spekulativen Pantheisten bis zu Hegel waren noch naive Pantheisten, insofern sie den Gegensatz zwischen Pantheismus und Theismus nicht anerkannten, um die Fiktion einer Uebereinsteinmung ihrer Philosophie mit dem wahren Inhalt des Christentums

---

1) In zijn „Vom Sterbelager des Darwinismus" constateert Dr. Denner, dat de val van Darwins hypothese geenszins den val der evolutie-leer uitsluit, maar dat de onderzoekingen der hedendaagsche natuurkunde niet in staat zijn het specifiek onderscheidt tusschen mensch en dier weg te nemen. Maak met dit specifiek onderscheid ernst, en gij ziet de geschiedenis van ons geslacht als zondeval, Verzoening in Jezus Christus en, profetisch, als bekroning van des Heilands werk. Natuur en Genade is de kosmische Daad Gods.

Is het stervend tarwegraan, waarin de Heer het beeld ziet van zijn diepste liefde, evolutie? Is het niet het wonder van het leven uit den dood? Daal bij ieder vraagstuk tot zijn diepte af, en gij zijt van de oplossing zeker, Wees midden in den tijd mensch der eeuwigheid.

Digitized by Google

aufrecht zu erhalten. Erst die spekulativen Theisten, welche als Nachfolger Jacobi's sich diesen spekulativen Pantheisten polemisch entgegenstellten, brachten die Schärfe des Unterschiedes zur allgemeineren Geltung und riefen dann als Gegenschlag die völlige Lossagung auch der spekulativen Philosophie vom Christentum hervor. Diese philosophische Revolution ist in kulturgeschichtlicher Hinsicht vielleicht der folgenschwerste, die je in der Geschichte der Philosophie vorgekommen ist."

Kan het smadelijker?

De heilige fierheid des geloofs beware er mijn vriend voor om te gaan bedelen bij de philosophie.

Dat de onderwerping aan de wijsbegeerte bij hem niet ongestraft geschiedt, blijkt misschien nergens duidelijker dan waar wij lezen: „De zonde verdierf onzen *wil*, ze is *hoogmoed*; ze raakt dus niet het logisch element, maar de *waardeering* in den mensch. Onze *wil* moet worden omgezet uit zijn *egocentrisch* in het *Theocentrisch* streven, onze *hoogmoed* moet gebroken. Dat wil zeggen: wij moeten de heerlijkheid der schepping niet maar als buit medevoeren aan eigen zege-kar, we moeten die heerlijkheid niet rooven van onzen Schepper, we moeten haar en ons zelf Hem ten offer brengen. Maar die heerlijkheid der schepping blijft wat ze is, en daartoe behoort de *logische* orde der gedachten Gods."

Bij dit gebruik van Phil. II na den diep waarachtigen aanvang dezer woorden wordt het mij groen en geel voor de oogen. Eén ding is duidelijk: de schrijver erkent niet, dat, al is ook het beeld Gods in den mensch geenszins vernietigd, toch de gansche mensch in zijn denken, gevoelen, willen door den zondeval verdorven is. Waar ons denken buiten het middelpunt onzes levens omgaat, „daar is er een logica met dwingende" kracht. Waar het Gods genaderaad betreft tot verzoening en verlossing van het gevallen menschdom, daar staat het verstand onder de heerschappij van het bedorven gevoel, van den

Digitized by Google

aan de zonde verslaafden wil. Laat mij er tot verduidelijking bijvoegen, dat Gods openbaring eene door menschen *vermittelte* is, en wij hierin het recht en de grens vinden der historische critiek.

Als ik de Hartog goed begrepen heb, dan is zijn fout deze: in plaats van het door Woord en Geest geheiligd denken der Christen-theologen stelt hij het z. g. reine denken van den wijsgeer.

In de wijsbegeerte ontbreekt het diepste denken, omdat ontbreekt de hoogste, heerlijkste logica: Gods gedachten des vredes over een gevallen, schuldig menschdom. O, onbevredigend streven naar wijsgeerige harmonie, waar de volle blijdschap der Verzoening wordt versmaad. Ach, droevig zoeken, waar de Gemeente des Heeren juicht: Wij hebben gevonden! Vertolken wil zij haar geloof, met de onwrikbare zekerheid, dat geen eeuwigheid genoeg, zal zijn om ons het volle inzicht te geven in Gods liefde in Christus geopenbaard. In Hem zijn de tegenstrijdigheden verzoend, al sluit ons denken het vragen niet uit.

Christ attendu (de uitdrukking is van Monod) bij Plato, *Christ venu* bij de Nieuwere wijsbegeerte wekt hooger aspiraties, maar aspiraties blijven het.

Wie dit ontzettende zich laat welgevallen: de persoonlijkheid slechts een der vormen van bestaan, hij is wijsgeer. Wie de persoonlijkheid erkent als het hoogste, het waarachtige leven, *en dit in zijn volle diepte aanvaardt*, hij schaart zich aan de zijde der belijdende Gemeente.

Ja, der belijdende Gemeente. Joh. I : 14, Joh. III : 16 staan diametraal tegenover het algemeen logisch dwingend oordeel. Gods genaderaad, Gods aanbiddelijke liefdedaad verheffen zich oneindig ver boven het bloot menschelijk waardeeringsoordeel. Zonneklaar blijkt de onjuistheid van de Hartogs denkmethode. Zijn dilemma deugt niet.

Zeg tot den zondigen mensch: uw Heiland is de blijde

Digitized by Google

vervulling uwer diepste aspiraties. Gij spreekt de volle waarheid. Maar Hij is dit, omdat Hij, de Heilige, ons in denken, gevoelen, willen verdorvenen oordeelt. Hij is dit, omdat Hij ons redt. Om dit te ervaren moet onze trots gebroken, onze hoogmoed des harten worden geknakt. Mijn vriend doorleeft het. Waarom vertolkt hij het onjuist?

De wijsgeer, die bidt, doet dit ondanks zijn wijsbegeerte. Voor haar bestaat de Persoonlijkheid Gods niet. Hoe zou zij dan ooit het innigst wezen des geloofs kennen, zij, die het gebed, *quod semper*, *quod ubique*, *quod omnibus* kern en kroon der religie was en is, niet kan verstaan? Hoe zou ooit der philosophie het eindoordeel toekomen over de theologie, gelijk in navolging van Hegel de Hartog dit in zijn methodologie, allerminst in zijn levenspraktijk, wil? Hier is sprake nòch van het algemeen logisch dwingend oordeel, nòch van een waardeeringsoordeel. Wie bidt vindt den verborgen omgang met den Almachtige, eeuwig Getrouwe, die alle dingen draagt door het Woord zijner kracht. (Kosmisch).

Eenmaal zal hij zijn dwaling inzien. Zoo stellig als ons denken, gevoelen, willen in den diepsten grond één is, zoo zeker zal hij dan God danken voor zijn beter inzicht.

Staan wij vijandig tegenover de wijsbegeerte? Dr. A. Kuyper moet ergens gezegd hebben: In het optreden van de nieuwere wijsbegeerte wreekte het zich, dat de kerk vóór den aanvang der Middeleeuwen de Heidensche scholen met geweld had laten sluiten.

Ja, wat niet waarlijk overwonnen is, verheft zich weer te krachtiger. Heilige drang om nooit met andere dan geestelijke wapenen te strijden. En zouden wij geen eerbied koesteren voor de reuzen in het denken met hun ver boven de lage aardsche belangen verheven arbeid der gedachte? Wien komt niet Spinoza voor den

Digitized by Google

geest? En toch, wanneer wij hem als den edele vereeren, dan treft ons het woord van prof. Gunning: „Als het schuldgevoel ontwaakt, dan ontwaakt de adel der menschelijke natuur." En als Spinoza *bis miser* noemt hem, die na het kwade gedaan te hebben er berouw over gevoelt, is dan niet deze wijsgeer *krachtens zijn wijsbegeerte* de geduchte vijand van Christus en zijn Kruis?

Aan meer bevoegden moet ik het overlaten aan te toonen, hoe Kant's *critische* philosophie het geloof in zijn inigst wezen aantast. Is zijn stelling: „ruimte en tijd bloot categoriën van den menschelijken geest", wel verre van een nieuwe ontdekking, niet veeleer het gevolg van zijn verouderd deïstisch standpunt? Vervult niet de transscendente God krachtens zijn immanentie de *ruimte*, draagt Hij niet haar en haar vollen inhoud? Is God niet ingedaald in den *tijd*, om al het tijdelijke door zijne Verzoening in Christus te herscheppen tot het eeuwige? Is niet het vleesch geworden Woord de krachtigste weerlegging der onkenbaarheid van het *Ding an sich*? Bij intuitië grepen zijn Christelijke vrienden dit, toen zij na de verschijning van zijn hoofdwerk met innige droefheid zagen, dat hij het z.g. reine denken in plaats van het diepste denken, het na-denken van Gods genaderaad in Christus, had gesteld.

Paulsen heeft Kant den wijsgeer van het Protestantisme genoemd. Dan heeft hij dit toch eerst het hart uitgesneden om het tot bloot „subjectieve eerlijkheid" te verminken. Kant buigt zich voor de majesteit van den sterrenhemel en de majesteit van het geweten. Maar niet aan den sterrenhemel staat het innigst leven van ons leven, Gods genade in Christus, te lezen. En wanneer men tot den machtigsten Germaan, bij wien de edele en voortreffelijke Koningsberger wijsgeer in het niet verzinkt, wanneer men tot Luther had gezegd: „volg uw geweten:" dan had de worstelaar in de enge cel geantwoord: „juist dat geweten foltert mij." Eerst toen Gods openbaring in Christus hem getroost, toen

Digitized by Google

zijn conscientie haar heerlijken inhoud had ontvangen, toen kon hij voor de geweldhebbers zijner eeuw uit het diepst zijner ziel getuigen: „Het is niet veilig of geraden iets tegen het geweten te doen. Hier sta ik; ik kan niet anders. God helpe mij. Amen."

Toon ons in de geschiedenis der wijsbegeerte iets, dat naar zulk een wereldgebeurtenis zweemt.

„Niemand kan zeggen, dat Jezus de Heer is dan door den Heiligen Geest. Maar wie het dan ook door den Heiligen Geest zegt, diens daad overtreft het moedigst wereldsch heroïsme in dapperheid, het schitterendst kunstwerk in schoonheid, de hoogste poëzy in idealiteit, den meest wereldomvattenden arbeid in blijvende vrucht, de volkomenste philantropie in liefdegloed. Een geloof is ons noodig, dat de diepten der wetenschap niet schuwt, en voor de hoogte van de taak der brandende zich zelf overgevende liefde niet terugdeinst. Een geloof, dat in vast vertrouwen op de toekomst des Heeren, van zijn overwinning zeker is, en daarom deze wereld lief heeft voor zoover zij de sporen des scheppenden Woords in zich draagt. Een geloof ver van alle bekrompenheid en vreeze, sterk door ware overgave des harten aan den Almachtige". (Prof. Gunning).

Zie *de* Daad Gods in Christus, zie daden Gods in Paulus, in Luther, in John Mott, de ziel der Christen-studenten-vereeniging uit veertig volkeren, die het dezer dagen kon getuigen: „The object lesson of this world-wide movement has been convincing as a refutation of the charge, that Christianity is losing its hold on the educated classes."

Was er ooit zoo nauwe verwantschap tusschen leerling en leermeester; was er ooit zoo groote tegenstelling tusschen den buitengewoon veelzijdigen en den in stille afzondering zijn handwerk uitoefenenden denker, tusschen Goethe en Spinoza?

Van Goethe vond ik aangehaald dit diepzinnig woord: De wetenschap onderzoekt de waarheid. De kunst geniet de waarheid. De religie gehoorzaamt de waarheid, En dat

Digitized by Google

andere. Het eigenlijke, diepste, eenige thema der wereldgeschiedenis is de strijd tusschen geloof en ongeloof.

Gaat de Christendenker dat onopgemerkt voorbij? Zagen wij niet met ontroering, hoe Faust zijn boos opzet onmogelijk werd, toen hij de Paaschklok hoorde? Ach, waarom eindigt het drama met dit ontzettend troosteloos: „Wer immer strebend sich bemüht, den können wir erlösen?" Is het wonder, dat Allard Pierson voelt: sedert het Christendom lijdt de menschheid aan een bloedende wonde? Tenzij, vergewist ons het eeuwig Evangelie, ze in Christus genezing heeft gevonden.

Pessimisten, heeft men gezegd, zijn er altijd geweest. Aan onzen tijd bleef het voorbehouden het pessimisme tot stelsel te verheffen. Sterkst bewijs eener wegkankerende beschaving. Daar is gewezen op de zonderlinge tegenspraak in het pessimisme: idealisme zonder ideaal. Is het te sterk om te spreken van een onoplosbare tegenstrijdigheid? Het scherpste oordeel wordt over den kosmos geveld, in naam van..... ja, van wat? Toch niet van het goede, door het pessimisme krachtens zijn loochening van den Algoede ontkend.

Een rectorale oratie, die na vijf jaar een herdruk beleeft, is zeker ook in Duitschland een unicum. Geen wonder, dat het prof. Windelband te beurt viel. In zijn „Geschichte und Naturwissenschaft" zet hij zoo duidelijk uiteen, dat in het natuurwetenschappelijk denken de neiging tot abstractie de overhand heeft. En hoe daar tegenover al wat waarde bezit voor den mensch op het enkele, het „*Einmalige*" betrekking heeft. Hoe schielijk verstompt ons gevoel bij het veelvuldige, bij een geval zooals er duizend zijn. Geheel het historisch proces heeft slechts waarde, als het „*einmalig*" is. Ziedaar het beginsel, dat de Christelijke wijsbegeerte, ik haal nog altijd aan, zegevierend tegenover het Hellenisme heeft gehandhaafd. In het middelpunt hunner wereldbeschouwing stonden van den aanvang af de val en de verlossing van het menschelijk geslacht als feiten, die eenmaal

Digitized by Google

hadden plaats gehad. Toen werd voor het eerst en machtig gevoeld het onvernietigbaar metaphysisch recht der historie om het verleden in zijn *einmalige*, *unwiederholbare* werkelijkheid in de herinnering der menschheid vast te houden.

Hoe is het mogelijk, dat wie zoo heerlijk schrijft niet even krachtig gelooft? Ik ken maar één antwoord: hij mist den diepen ootmoed, den heiligen moed om ontologisch te zijn. De wijsbegeerte vernietigt het schuldgevoel, maakt het geloof tot een bloot psychologisch verschijnsel, doet het gebed op de lippen verstommen.

Het geloof grijpt zijn Redder aan. Daarom rust voor Sancta Theologia „de waarheid van ons weten op de waarachtigheid van ons wezen," [1]) van ons in Jezus Christus door den heilige Geest wedergeboren wezen, dus op Jezus Christus zelf.

En de Christelijke wijsbegeerte? In ongebroken eigen kracht ijlt Saulus naar Damascus. „Saul, Saul! wat vervolgt gij mij?" — En hij zeide: „wie zijt gij, Heer?' — En de Heer zeide: „Ik ben Jezus, dien gij vervolgt. Het is u hard de verzenen tegen de prikkels te slaan." En straks: „zie, hij bidt." Toen was de Brief aan de Romeinen in kiem geboren.

Is niet wijsbegeerte de *harmonie*, resp. (bij het abstentionisme en het pessimisme) de disharmonie, die men door het denken meent te veroveren?

Beslist daar tegenover staat het diepste denken, de vertolking van de realiteit der *Verzoening* in Christus.

Arnhem, Aug. 1905. E. SNELLEN.

1 Abr. des Amorie van der Hoeven Jr.

Digitized by Google

Boekaankondigingen.

Geschriften uitgegeven van wege den Nederlandschen Protestantenbond VI.
De Bergrede door Dr. H. Oort, hoogleeraar te Leiden. Assen, L. Hansma 1905.

Een boekje voor den eenigszins ontwikkelden leek geschreven. Aan de verklaring der bergrede zelf gaan vooraf een inleiding, een hoofdstuk over de herkomst der bergrede, en een over de vraag: waar is de Bergrede gehouden? In afzonderlijke hoofdstukken wordt dan telkens een gedeelte besproken.

Als een stichtelijk geschrift wil dit werkje beoordeeld zijn: wel bewijst wetenschappelijke toelichting hulpdienst, maar het voornaamste doel is: het geven van vingerwijzingen naar de hooge beteekenis, die de goed verklaarde woorden hebben voor ons zedelijk-godsdienstig leven (bl. 4). De wetenschappelijke controversen moet ik dus terzijde laten. Toch moet eene opmerking mij van 't hart, omdat wetenschappelijke inzichten ook op de stichtelijke verklaring van invloed zijn: als wij ter oorzake van de quaestie der „ipsissima verba" eenvoudig den evangelist schuiven op de plaats van Jezus, maken wij het ons dan niet al te gemakkelijk? Wat voor grond hebben we eigenlijk om b.v. Mt. 5:17—20 voor uitspraak van een Christen te verklaren (bl. 28), omdat ze niet overeenstemmen zou met het: „Doch ik zeg u" van vrs. 22? Ligt in de bewering, dat Mt. 7:21—23 geen woorden van een leeraar aan het begin zijner werkzaamheid (bl. 87; bl. 14, 15) niet een oordeel over

Digitized by Google

den Heiland dat de grenzen der wetenschap overschrijdt? En beheerscht, dat oordeel niet ook de geheele stichtelijke verklaring? Daarom — instemming met de geheele strekking der verklaring zal mijn hooggeschatte leermeester van mij dan ook niet verwachten.

Maar als *stichtelijk* geschrift beoordeeld? Aan stichtelijke verklaring moeten andere. ik aarzel niet te zeggen: hoogere eischen gesteld worden dan aan wetenschappelijke exegese. Zij moet, zal 't goed zijn, in den toon en op de hoogte blijven van het verklaarde woord, en — naast een woord van den Heiland kan 't bijna niet anders of ieder woord moet mat klinken en den indruk verzwakken; zoo er nog eenige wetenschappelijke toelichting bij noodig is, wordt de taak nog moeilijker. Ook prof. Oort is aan deze moeilijkheid niet ontkomen. Het best geslaagd zijn verklaringen van spreuken, die eischen bevatten voor 't practische leven; b.v. „toorn noch wrok zij in uwe ziel" en „zweer in 't geheel niet." Maar in de verklaring der zaligsprekingen b.v. is de toon veel lager dan in de zoo teere en ontzaglijke woorden van den Heiland. Of doen we niet na het woord: „Zalig die hongeren en dorsten naar de gerechtigheid" met de verklaring: „zalig die verlangen deugdzame, vrome menschen te worden" een plompen val? De liefdevolle teerheid en tevens ontzaglijke ernst en verpletterenden eisch worden wel eens besproken, Prof. Oordt voelt van het „verbijsterende" (bl. 2, 31; vooral 44 slot) meer dan menig „bewonderaar" der bergrede, maar zijne verklaring wordt daardoor niet gedragen, ten slotte leidt die verbijstering slechts tot den troost: God treedt niet in 't gericht en tot een vermaning om naar volmaaktheid te streven.

Verspreide opmerkingen van oudheidkundigen aard, van den kenner der Joodsche oudheid te wachten, dragen veel bij tot verduidelijking van den tekst.

H. D. P.

Digitized by Google

ERNST HEILBORN, *Das Tier Jehova's.* Ein kulturhistorischer Essay, Berlin, Georg Reimer 1905. M. 3,—.

Een boek van bijzondere aantrekkelijkheid, zoo om den inhoud als om de behandeling der stof: geboren uit een levendig gevoel voor het geheimzinnige, angstwekkende, liefelijke in het leven der natuur, en gezet na-denken van hetgeen in het O. T. over dieren gedacht en gezegd wordt, geschreven in een edelen, dichterlijk-plastischen, soms bespiegelend-mystieken stijl.

De schrijver zoekt een antwoord te geven ten opzichte van het O. T. op de vragen; Was ist und gilt dem Menschen da das Tier? Wie sucht er in ihm die Natur, seinen Gott und schliesslich sich selbst zu begreifen? De stof wordt geordend onder de hoofden: *Der Mensch und die Tiere*; *Gott und die Tiere*; *das Erwachen des Naturgefühls*; *die Phantastik des Naturgefühls*; *die gestaltende Phantasie.* Elk hoofdstuk is dan weder in paragrafen onderverdeeld. Reeds dadelijk blijkt hoe bij het Israelitische *herders*volk veel meer liefde voor de natuur en gevoel voor de schoonheid daarvan zich openbaart dan b.v. bij de klassieken; dientengevolge ook een nauwkeurig waarnemen van details en daarnaast artistieke visie van 't geheel. Het laatste b.v. in de beschrijving van het paard bij Job (39: 19 v.v.): Das Bildwirdlebendig: man sieht das Rosz steigren, die Mähne flattert, die Nüstern blähen sich, es scharrt am Boden „So oft die Trompete tönt ruft es: Hui! und wittert den Streit von Ferne" (S. 23 f.), en de raaf door Noach uitgelaten: „Über den unabsehbaren, dunklen, windgepeitschten Wogen, auf die die grauen, zerfetzten Wolken herniederhängen,

Digitized by Google

rastlos flatternd, hin und hen kreisend, der einsame Rate, das ist ein Bild von grandioser dichterischer Anschauungskraft... Vielleicht das früheste, sicherlich das stärkste Zeugnis, dasz der Mensch dem Zauber landschaftlicher Eindrücke unterlag."

Van den rijken inhoud van dit boek een beknopt overzicht te geven, is ondoenlijk: bijzonder verdienen genoemd te worden de paragrafen: *Tier und Landschaft* (S. 64 ff.); *Die wüste Stätte und das Tier* (S. 68 f.f.); *Tiersymbolik* (S. 80 ff.) en *Der dichterische Vergleich* (S. 95 ff.).

Het bijzonder mooie van het boek ligt vooral ook daarin, dat 't bijna niet anders is dan bewerking van het gegeven materiaal (een lange lijst van Schriftplaatsen aan het einde van het boek en nauwkeurige vermelding van bewijsplaatsen in margine bewijzen het reeds), maar zóó zelf doorleefd, dat het geteekende beeld ook voor ons leven krijgt.

De schrijver ziet twee „Entwicklungsketten", ten slotte tot eenzelfde doel voerend: overoude traditie, magische voorstellingen, mythen in 't bezit van het Israëlietische volk worden omgezet in „ethische Werte" „die Natur wird vergeistigt", ter eener zijde — en: „aus den Schrecken, die eine wüste Stätte umschauern wird ein neues Naturempfinden geboren: Naturschönheit spricht zu den Sinnen, Jahve ist zum Allerhalte, zum Alldurchdringer geworden" ter anderer zijde. „Das Tier — zoo eindigt het boek, — hatte dem Menschen gesprochen, Aus einem Götzen war es zum Dämon, aus dem Angebeteten zum Opfer herabgesunken. Dann aber waren die Raben zum Propheten gekommen und hatten ihm Speise gebracht." (De spatieering is van den ref.)

Hier en daar heeft men bedenking, zoo bij de geheele eerste paragraaf van c. III: „Das Tier, das unverirrte Kind der Natur," waar in verband met Job 12:7 v.v. uit de drie gevallen: de ezelinnen van Kis; de zoogende

Digitized by Google

koeien, die de ark uit der Philistijnenland terug brengen en de ezelin van Bileam, wordt geconcludeerd: „Die Tiere gehen Jahves Weg. Sein Wille wird unmittelbar zu dem Ihren. *Sie stehen Gott näher als der Mensch.*" Dat is onjuist of althans onduidelijk uitgedrukt. Maar over 't geheel opent de schrijver ons oog voor een verrassenden rijkdom en schoonheid in het O. T. Het is een boek, dat meer dan eens verdient te worden gelezen.

H. D. P.

Digitized by Google

Strack und Zöcklers Kurzgefaszter Kommentar zu den h. Schriften des A. u. N. Test. A. I:1.: STRACK, *Die Genesis.* 2e, neu durchgearbeitete Auflage, München 1905.

In hoofdzaak is deze nieuwe druk aan den eersten gelijk. Met nieuwere literatuur is rekening gehouden en ook zijn enkele noodig gebleken „Excurse" er bij gekomen. Men kent het behouden standpunt van Strack en de eigenschappen van den kommentaar. Ten opzichte van de bronnenscheiding gaat Strack iets verder dan vroeger; aan de geloofwaardigheid doet echter het feit, dat eenzelfde bericht in drie vormen ons wordt overgeleverd, vlgs. S. geen afbreuk, integendeel. De „Bibel-Babel"quaestie wordt S. 5—7 besproken. Afhankelijkheid aan de zijde van Israël kan S. niet aannemen: „die weinigen Ahnlichkeiten (tusschen het Scheppingsverhaal van Gen. I en het Babyl. Scheppingsepos) erklären sich durch Annahme eines gemeinsamen Überlieferung (S.7), ook de Babylonische Zondvloedsage kan van het bijbelsche verhaal niet het origineel zijn (S. 36).

Nieuw is ook een „Excurs" over „die Glaubwürdigkeit der Patriarchengeschichte" (S. 93 ff.) Strack houdt de historiciteit der patriarchen staande en ontkent dat ze slechts persoonsverbeeldingen zouden zijn van stammen of groepen. De ethnographische beteekenis van sommige stukken (o.a. van Gen. 10) wordt niet geloochend, maar wel dat geheele verhalen op die wijs te verklaren zijn. Daarentegen maak ik geen bezwaar, wel tegen het eerste en eigenlijk afdoend geachte argument, de uit-

Digitized by Google

spraken van het N. T. De uitspraken van den Heiland en de Apostelen b.v. omtrent Abraham, hangen vlgs. Strack onafscheidelijk samen met den gepredikten heilsraad Gods — „es ist unmöglich dasz den Herr *auf diesem Gebiete* irref führendes gelehrt hat." Dit is willekeurig: historische uitspraken van den Heiland zijn overal autoteit of zijn het nergens.

De typografische uitvoering van den commentaar is bekend; aan de beknoptheid worden wel eens aesthetische eischen opgeofferd: ternauwernood een enkele nieuwe alinea geeft op een breede, compact gedrukte bladzijde rust voor het oog. Overigens is deze beknoptheid bij een commentaar een groote verdienste, althans wanneer, gelijk hier, de duidelijkheid er niet onder lijdt. Ook deze tweede druk zal zijn weg wel vinden.

H. D. P.

Digitized by Google

Neander. Toespraak bij de opening zijner collegiën den 5den October 1905 door Prof. Dr. F. E. DAUBANTON. Kemink & Zoon, over den Dom te Utrecht.

Een gelukkige gedachte van mijn vriend Daubanton om zijne colleges met deze toespraak te openen. De oudere theologen kennen Neander in zijn hooge beteekenis voor kerk en theologie maar voor de jongeren is hij vrijwel een vreemde. Hoe breed was zijn aanleg! Hoe sober zijn leven! Hoe groot zijn werkkracht! Welk een ruim hart had deze Israëliet, in wien de O. T.ische beloften verwezenlijkt werden! Evenals zoo menige oud-christelijke apologeet onder den invloed van Plato bekeerd, en apologeet van het Christendom geworden; meer thuis in de studeerkamer dan op den kansel; als pectoraal-theoloog de tegenstander van Hegel; als geleerde de vader van de nieuwe kerkgeschiedenis; als christen de geestelijke zoon van Schleiermacher! 't Is een goed portret, sprekende niet alleen tot de verbeelding, maar ook tot hart en geweten! Ook uit dat oogpunt is de openingsrede van Prof. Daubanton rijker dan die van Prof. Van Gilse, die Neander alleen als kerkhistoricus en exegeet heeft geteekend.

~~~~~~~~~~

De Gereformeerde kerk in de Ommelanden tusschen Eems en Lauwers (1595—1796) door Dr. G. A. WUMKES, predikant te Zeerijp. Tweede druk (volksuitgave). Groningen, P. Noordhoff 1905. Pr. *f* 0,75.

Dr. Wumkes heeft eer van zijn werk. Zijn proefschrift is gelezen in kringen, welke anders niet voor een wetenschappelijke studie toegankelijk zijn. Na enkele weken was de eerste uitgaaf uitverkocht, hetgeen den uitgever

Digitized by Google
~~~~~~~~~~

deed besluiten, een volksuitgaaf ter perse te leggen. De verklaring van dit succes vind ik in den lossen, smaakvollen vorm en in den belangrijken inhoud. Er spreekt gemoed uit; er is perspectief in. Dr. Wumkes geeft geen aaneengeschakeld verhaal van de lotgevallen der Gereformeerde kerk in de Ommelanden, want dit liet de stof niet toe, maar capita selecta met de volgende titels: I. Antipapisme; II. In strijd met Menno's volk; III. Tegen de „abuisen en excessen" van het volksleven; IV. Onder het juk van den landadel; V. Geestelijke stroomingen; VI. Werk der barmhartigheid; VII. Uit het Predikantsleven. Een Register van plaatsnamen verhoogt de waarde van het lezenswaardige boekske.

C. H. VAN RHIJN.

Digitized by Google

Nieuwe Uitgaven aan de Redactie toegezonden.

Het onderzoek over de mogelijkheid van 't overbrengen van ziektekiemen door het gebruik van den gemeenschappelijken avondmaalsbeker benevens waarnemingen van hare waarschijnlijkheid en voorstellen ter vermijding door Dr. O. Roepke en Dr. E. Huss. Vertaald door een Arts. C. Moser, Rotterdam.

Daniël Chantepie de la Saussaye. Eene historisch-dogmatische Studie, door A. H. Brouwer. Te Groningen bij J. B. Wolters, 1905.

De Hoofdpunten der Zielsgeschiedenis van Job door Dr. C. van Gelderen. Kampen, J. H. Kok, 1905.

Neue Pfade zum alten Gott herausgegeben von Pfarrer F. Gerstung in Ossmannsted I. Karl König: Gott 1905.

Het Oude Testament naar de leidsche vertaling met verkorte inleidingen en toelichtingen bewerkt door I. Hooykaas, Predikant te Amersfoort, onder toezicht van Prof. H. Oort. Boekhandel en drukkerij voorheen E. J. Bril, Leiden, 1905.

Comparative Religion: Genesis and Growth by L. H. Jordan, B. D. Edinburch: T. & T. Clark.

De Israëlitische profeten door Dr. J. C. Matthes, Hoogleeraar te Amsterdam. Van Holkema & Warendorf, Amsterdam.

„Loof den Heere mijne ziel!" Rede gehouden in den dank- en bedestond bij gelegenheid van het 25-jarig Jubileum der Vrije Universiteit te Amsterdam in het Concertgebouw, op Donderdag 19 October 1905 door

Digitized by Google

P. A. L. Sillevis Smitt, V. D. M. Boekhandel voorheen Höveker & Wormser, Amsterdam.

De organisatie der Ned. Herv. Kerk, beschouwd in het licht van belijdenis en geschiedenis door S. D. van Veen, Hoogleeraar aan de Rijks-Universiteit te Utrecht. Uitgegeven te Utrecht door G. J. A. Ruys, 1905.

De Hofkapelaan. Herinneringen aan Weenen van een Roomsch Priester. Uit het Duitsch door J. Quast Hzn., Rotterdam, C. Geleijns, 1905.

Inleiding tot de geschiedenis der Nederlandsche Taal door Dr. J. Te Winkel, Hoogleeraar te Amsterdam. 2 D. Culemborg, Blom & Olivierse.

De Gereformeerde Kerk in de Ommelanden tusschen Eems en Lauwers (1595—1796/ door Dr. G. A. Wunkes. Predikant te Zeerijp. Groningen, P. Noordhoff, 1905.

Digitized by Google

INHOUD VAN TIJDSCHRIFTEN.

M. Brondgeest, Twee monumenten uit den Hugenotentijd (Stemmen voor Waarheid en Vrede, November).
A. Bruining, Wetenschappelijke Metaphysica (Gids, November, December).
B. D. Eerdmans, De beteekenis van het Paradijsverhaal (Theol. Tijdschrift XXXIX, 6).
F. J. P. G. van Eeten, De Messianische Psalm I—Psalm II (De Katholiek CXXVIII, November).
F. J. P. G. van Eeten, De Messianische Psalmen II, Psalm XV (Hebr. XVI) (De Katholiek CXXVIII, December).
G. E. Frerichs, Menno's Taal (Doopsgezinde Bijdragen XLV).
H. T. de Graaf, Christonomie als Christologie (Teekenen des Tijds, 5).
K. P. C. A. Gramberg, Bespreking van den Lutherschen Katechismus (Een Vaste Burg is onze God XXIII, 6).
H. Y. Groenewegen, Ironie der historie (Uit de Remonstrantsche Broederschap, 3).
A. van Gulik, De mislukte kolonisatie te Wageningen (Doopsgezinde Bijdragen XLV).
E. D. J. de Jongh Jr., Het voormalige Minne-broederskloosster te Kampen (Tijdspiegel LXII, II).
J. Ch. K., Ongeloof en Revolutie (Troffel en Zwaard VIII, 5).
K. J. Kapteyn, Vleeschwording en vernedering, slot (Tijdschrift voor Gereform. Theologie XII, 6).
W. J. Kühler, Gesprek met Menno (Doopsgezinde Bijdragen XLV).
R. Kuipers, Geloofsvervolging of handhaving van orde en wet? (Tijdspiegel LXII, 11).
M. Lindenborn, Eene Apologie (Marnix VII, 5).
M. Lindenborn, De Los-van-Rome beweging in Oostenrijk (Marnix VII, 5).
F. J. Los, De geschiedenis der Nederl. Geloofsbelijdenis (Troffel en Zwaard VIII, 5).
H. H. Meyboom, Jezus de Nazoreër met een naschrift van Dr. H. Oort (Theol. Tijdschrift XXXIX, 6).
A. H. Roose, De ordening onzer Zendelingen (Lichtstralen op den akker der wereld XI, 6).
S., Christendom en Levensraadsel (Stemmen voor Waarheid en Vrede, November).
P. D. Chantepie de la Saussaye, Geestelijke machten (Onze Eeuw V, 12).

Digitized by Google

P. H. Siemelink, Geschiedenis van de Doopsgezinde gemeente te Workum in den Patriotten- en den Franschen tijd (Doopsgezinde Bijdragen XLV).
B. Tideman Jz., Ter gedachtenis (Dr. H. C. Rogge). (Uit de Remonstrantsche Broederschap, 3).
G. Vellenga, Het ambt der overheid (Stemmen voor Waarheid en Vrede, October).
K. Vos, Jan Jansz. Schot (Doopsgezinde Bijdragen XLV).

Buitenlandsche Tijdschriften.

Bassermann, H., Homiletische Fragen (Th. Rdsch. 1905, 8, S. 321—334).
Bruston, C., La descente aux enfers selon les apôtres Paul et Pierre (Rev. de Th. et d. Quest rel. 1905, 3, p. 236—249; 5, p. 438—456).
Clemen, C., Die Einheitlichkeit des I. Petrusbriefes verteidigt (Th. Stud. u. Krit. 1905, 4, S. 619—628).
Clemen, C., Beiträge zum geschichtlichen Verständnis der Johannesbriefe (Z. f. neutest. Wiss. 1905, 3, S. 271—281).
Conybeare, F. C., The authorship of the Contra Marcellum (Z. f. neutest. Wiss. 1905, 3, S. 250—270).
Diehl, W., Geschichtliche Erinnerungen zur Organistenfrage (Monatschr. f. Gottesd. u krchl. Kunst 1905, 5, S. 151—156).
Dietze, P., Die Briefe des Ignatius und das Johannisevangelium (Th. Stud. u. Krit. 1905, 4, S. 563—603).
Dorner, A., Zu A. Kuypers, Reformation wider Revolution (Prot. Monatsh. 1905, 5. S. 179—193).
Dräseke, J., Zu Gregorios von Neocäsarea (Z. f. wiss. Th. 1905, 4, S. 568—578).
Feilitsch, E. v., Zur Kenntnis der alten Kirchenbücher (Pastor.-Bl. Sept. 1905, S. 738—752).
Frank, G., Luther im Spiegel seiner Kirche (Z. f. wiss. Th. 1905, 4, S. 465—483).
Gagnebin, H., John Knox (Lib. chrét. 1905, 6, col. 241—250; 7, col. 289—303).
Graue, G., Die protestantische Lehrfreiheit (Prot. Monatsh. 1905, 6, S. 201—216).
Hertlein, E., Die Ehescheidungsverbote Christi bei Paulus und den Synoptikern (Protst. Monatsh. 1905, 9, S. 343—351).
Hilgenfeld, A., Der kleinasiatische Johannes und Wilhelm Bousset (Z. f. wiss. Th. 1905, 4, S. 560—567).
Kiefer, O., Das Jeremiabuch im Lichte der neuesten Kritik (Th. Stud. u. Krit. 1905, 4, S. 479—520).
Klostermann, A., Beiträge zur Entstehungsgeschichte des Pentateuchs (N. krchl. Z. 1905, 8, S. 569—604; 9, S. 653—698).
Klug, H., Die Dauer der öffentlichen Wirksamkeit Jesu nach Daniel und Lukas (Bibl. Z. 1905, 3, S. 263—268).

Digitized by Google

König, E., Massoretische Lese- und Kritikzeichen im Alten Testament (Studierst. 1905, 9, S. 515—526).

König, E., Neuere Hauptrichtungen der alttestamentlichen Textkritik (Th. Litbl. 1905, 39, Sp. 457—463).

Kroker, E., Katharina von Bora, ihr Geburtsort und ihre Jugendzeit (N. Arch. f. sächs. Gsch. XXVI, 3/4, S. 251—273).

Loisy, A., Le pardon divin: Matth. 18, 10—14; Luk. 15 (Rev. d'Hist. et de Litt. rel. 1905, 4, p. 329—351).

Lütgert, J., Begriff und Wesen der evangelischen Sonntagsfeier (Z. f. d. ev. Rel.-Unt. Okt. 1905, S. 41—52).

Manitius, M., Ein Fragment aus einem Matthäuskommentar (Z. f. Kgsch. 1905, XXVI, 2, S. 235—242).

Meyer, O., Ist es die Pflicht jedes Laien, seine Religion zu verbreiten? Ein Stück religiöser Volkskunde (Monatschr. f. krchl. Prax. 1905, 10, S. 438—444).

Reyländer, Die Hauptfehler der gegenwärtigen Predigtweise (Studierst. 1905, 9, S. 543—559).

Römpler, Zu Joh. 4, 20—24 (Z. f. d. ev. Rel.-Unt. Okt. 1905, S. 17—29).

Schmidt, H., Die Komposition des Buches Jona (Z. f. alttst. Wiss. 1905, 2, S. 285—310).

Schulze, M., Was ist die Rechtfertigung durch den Glauben (Dtsch.-ev. Bl. 1905, 6, S. 396—406).

Schulze, M., Der Offenbarungscharakter des Christentums in der modernen Theologie (Studierst. 1905, 10, S. 579—589).

Sommerard, L. de, Julien l'Apostat, d'après de récentes publications (Rev. de Deux Mond. 1. Oct. 1905, p. 619—655).

Stolz, E. Didymus, Ambrosius, Hieronymus (Th. Quartschr. 1905, 3, S. 371—401).

Vernes, M. L'oeuvre exégétique d'Ed. Reuss et de Renan (Rev. int. de l'Enseign. 15. mai, p. 402—416).

Wabnitz, A., La conversion de Saul de Tarse (Rev. de Th. et d. Quest. rel. 1905, 5, p. 385—437).

Wagner, R., Drei syrische Evangelienhandschriften in Moskau (Z. f. neutest. Wiss. 1905, 3, S. 284—292).

Wohlenberg, G., Die religionsgeschichtliche Methode und ihre Anwendung auf die neutestamentliche Forschung (N. krchl. Z. 1905, 8, S. 605—632).

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google